

ERICH FROMM



PSICANÁLISE
DA
SOCIEDADE
CONTEMPORÂNEA

Tradução de
L. A. BAHIA
e
GIASONE REBUÁ.

Segunda edição

ZAHAR EDITORES

RIO DE JANEIRO



Título original:

THE SANE SOCIETY

Publicado nos E. U. A. por Rinehart & Co., Inc., Nova York,
e por Routledge & Kegan Paul Ltd., Londres.

★

1961

Direitos para a língua portuguesa adquiridos por

ZAHAR EDITÔRES

Rua México, 31 — Rio de Janeiro

que se reservam a propriedade desta tradução.

Impresso nos Estados Unidos do Brasil

Printed in the United States of Brazil

ÍNDICE

	Pág.
Prefácio	11
I — Somos Mentalmente Sadios?	17
II — Pode uma Sociedade Estar Enferma? — A Patologia da Normalidade	26
III — A Situação Humana — A Chave da Psicanálise Humanista	35
A Situação Humana	35
As Necessidades do Homem — Como Resultam das Condições de sua Existência	40
a) Relação versus Narcisismo	42
b) Transcendência — Tendência Destruidora versus Tendência Criadora	48
c) Arraigamento — Fraternidade versus Incesto	50
d) Sentimento de Identidade — Individualidade versus Conformidade Gregária ..	70
e) A Necessidade de uma Estrutura de Orientação e Vinculação — Razão versus Irracionalidade	73
IV — Saúde Mental e Sociedade	77
V — O Homem na Sociedade Capitalista	87
O Caráter Social	87
A Estrutura do Capitalismo e o Caráter do Homem	92
a) Capitalismo dos Séculos XVII e XVIII ..	92
b) Capitalismo do Século XIX	94
c) A Sociedade do Século XX	109
1. Mudanças Econômicas e Sociais ..	109
2. Mudanças Caracterológicas	116
a) Quantificação, Abstratificação ..	116

	Pág.
b) Alienação	125
c) Vários Outros Aspectos	153
I. Autoridade Anônima — Conformidade	154
II. O Princípio da Não-Frustração	165
III. Livre Associação e Conversa Livre	168
IV. Razão, Consciência, Religião	170
V. Trabalho	178
VI. Democracia	184
3. Alienação e Saúde Mental	191
VI — Vários Outros Diagnósticos	206
Século XIX	206
Século XX	214
VII — Várias Respostas	228
A Idolatria Totalitária	231
Supercapitalismo	234
Socialismo	240
VIII — Caminhos para a Sanidade	262
Considerações Gerais	262
Transformação Econômica	268
a) O Socialismo como um Problema	268
b) O Princípio do Socialismo Comunitário	273
c) Objeções Sócio-Políticas	276
d) O Interesse e a Participação como Motivações	290
e) Sugestões Práticas	311
Transformação Política	328
Transformação Cultural	332
IX — Sumário — Conclusão	341

AGRADECIMENTOS

QUEREMOS manifestar o nosso sincero reconhecimento aos seguintes editôres, que tão generosamente nos permitiram usar excertos de suas publicações:

FORTUNE, Nova York, N. Y., pela permissão para reproduzir seleções de "The Transients", de William H. Whyte, Jr., seriado nos números de *Fortune* de maio, junho, julho e agosto de 1953, Copyright 1953 de Time Inc.

HARPER & BROTHERS, Nova York, N. Y., pela permissão para reproduzir seleções de *Capitalism, Socialism and Democracy*, de Joseph A. Schumpeter, Copyright 1942 do autor, e de *All Things Common*, de Claire Huchet Bishop, Copyright 1950 de Harper & Brothers.

HARPER & BROTHERS, Nova York, N. Y., e *CHATTO & WINDUS LTD.*, Londres, Inglaterra, pela permissão para reproduzir o prefácio de Aldous Huxley em *Brave New World*, Copyright 1946 de Aldous Huxley.

THE LINCOLN ELECTRIC COMPANY, Cleveland, Ohio, pela permissão para reproduzir seleções de *Incentive Management*, de J. F. Lincoln.

THE MACMILLAN COMPANY, Nova York, N. Y., e *A & C. BLACK LTD.*, Londres, Inglaterra, pela permissão para reproduzir seleções de *The Philosophy of Civilization*, de Albert Schweitzer.

E julgará entre muitos povos, e repelirá nações fortes para longe; e forjarão suas espadas em arados, e suas lanças em podões: não alçará espada nação contra nação, e não mais se adestrarão para a guerra.

E cada um dêles se sentará sob sua videira e sob sua figueira; e não mais haverá quem os amedronte: porque a boca do Senhor dos exércitos já terá falado.

MIQUÉIAS

Não existe arte mais difícil que a de viver. Porque para as demais artes e ciências há mestres por toda parte. Até os jovens acreditam haverem aprendido essas artes de tal maneira que podem ensiná-las a outros: durante a vida inteira a criatura tem que continuar aprendendo a viver e, coisa que surpreenderá ainda mais, a criatura tem, durante a vida inteira, que aprender a morrer.

SÊNECA

Este mundo e o mundo distante estão incessantemente produzindo nascimentos: cada causa é uma genitora, todo efeito um filho.

Uma vez nascido, o efeito também se converte em causa e dá nascimento a efeitos maravilhosos.

Essas causas formam geração após geração, mas é preciso olhos muito lúcidos para ver os elos de sua cadeia.

RUMI

As coisas subiram à sela e cavalgam a humanidade.

EMERSON

A espécie humana teve a sabedoria suficiente para criar a ciência e a arte; por que não deverá, então, ser capaz de criar um mundo de justiça, fraternidade e paz? A espécie humana produziu Platão, Homero, Shakespeare e

Hugo, Miguel Angelo e Beethoven, Pascal e Newton, todos esses heróis humanos cujo gênio é apenas o contato com as verdades fundamentais, com a essência mais íntima do universo. Por que não deverá, então, a mesma espécie produzir os dirigentes capazes de a liderar para as formas de vida comunal mais próximas das vidas e da harmonia do universo?

LEON BLUM

PREFÁCIO

ÉSTE livro é uma continuação de *O Mêdo à Liberdade* (*), escrito há mais de quinze anos. Em *O Mêdo à Liberdade* eu me propus demonstrar que os movimentos totalitários apelavam para o anseio de fugir à liberdade conquistada no mundo moderno; e que o homem moderno, liberto das peias medievais, não estava em liberdade para construir uma vida significativa baseada na razão e no amor, procurando por isso a segurança na submissão a um líder, a uma raça ou a um Estado.

Em *Psicanálise da Sociedade Contemporânea*, tento demonstrar que a vida na democracia do século XX constitui sob muitos aspectos outra fuga à liberdade, e a análise dessa fuga particular, centralizada em torno do conceito de alienação, constitui boa parte deste livro.

Também sob outro aspecto *Psicanálise da Sociedade Contemporânea* é uma continuação de *O Mêdo à Liberdade*, e, em certo grau, de *Análise do Homem* (**). Em ambos esses livros tratei de um mecanismo psicológico específico, no quanto pareceu condiscente com o tema principal. Em *O Mêdo à Liberdade*, tratei principalmente do problema do caráter autoritário (sadismo, masoquismo etc.). Em *Análise do Homem* desenvolvi a idéia de várias orientações de caráter, substituindo o sistema freudiano do desenvolvimento da libido por outro da evolução do caráter

(*) Título original: *Escape from Freedom*. Já publicado nesta mesma coleção sob o título *O Mêdo à Liberdade*. — N. do E.

(**) Título original: *Man for Himself*. Já publicado nesta mesma coleção sob o título *Análise do Homem*. — N. do E.

PSICANALISE
DA
SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Somos Mentalmente Sadios?

NADA é mais comum do que a idéia de que nós, criaturas do mundo ocidental dèste século XX, somos sadios. Até mesmo o fato de um grande número de pessoas ao nosso redor sofrer de doenças mentais mais ou menos graves produz pouca dúvida quanto ao padrão geral de nossa saúde mental. Estamos certos de que, pela introdução de melhores métodos de higiene mental, poderemos melhorar *ainda mais* o estado de nossa sanidade mental, e, no que concerne às perturbações mentais individuais, vemo-las como incidentes estritamente individuais, talvez algo surpresos com a elevada ocorrência dèsses incidentes individuais em uma cultura supostamente tão sadia.

Podemos estar tão seguros de que não nos estamos iludindo? Muitos dos que estão recolhidos aos manicômios acham que todos estão loucos, exceto êles próprios. E muitos neuróticos em estado grave acreditam serem os seus rituais compulsivos ou suas explosões histéricas reações normais a circunstâncias algo anormais. Que dizer de nós mesmos?

Encaremos os fatos em bons moldes psiquiátricos. Durante os últimos cem anos, nós, do mundo ocidental, criamos uma riqueza material maior do que a criada por qualquer outra sociedade da História da humanidade. No entanto, conseguimos matar milhões em uma configuração a que chamamos "guerra".

Além das guerras menores, tivemos grandes guerras em 1870, 1914 e 1939. Durante essas guerras, cada participante acreditava firmemente estar lutando em sua autodefesa, por sua honra, ou que tinha o apoio de Deus. Os grupos contra os quais se está em guerra passam, freqüentemente, da noite para o dia, a ser olhados como inimigos cruéis e irracionais que se têm de derrotar para livrar o mundo do mal. Mas, alguns anos após o término da mútua chacina, os inimigos de ontem são nossos amigos, os amigos de ontem são nossos inimigos, e novamente começamos a pintá-los, com toda a seriedade, nas devidas tonalidades do preto e do branco. Neste momento, ano de 1955, estamos preparados para uma chacina de massas que, uma vez posta em marcha, superaria todas as demais até hoje arranjadas pelo homem. Uma das maiores descobertas no campo das Ciências Naturais está preparada para esse fim. Todos voltam os seus olhos, em um misto de confiança e apreensão, para os "estadistas" dos vários povos, prontos para atribuir-lhes todos os méritos caso "consigam evitar a guerra", ignorantes de que somente esses mesmos estadistas é que causam a guerra, freqüentemente sem que o façam por más intenções, mas pelo irrazoável mau governo dos negócios que lhes são confiados.

Nessas explosões de destruição e suspeição paranóide não estamos, contudo, procedendo diversamente do comportamento da parte civilizada da humanidade nos últimos três mil anos da nossa História. De acordo com Victor Cherbulliez, de 1500 a. C. a 1860 d. C. foram assinados nada menos de oito mil tratados de paz, cada um deles supostamente destinado a garantir uma paz segura e durando, cada um, em média dois anos! ¹

A nossa direção dos negócios econômicos é escassamente mais encorajadora. Vivemos em um sistema em que uma safra particularmente boa constitui um desastre, e restringimos a nossa produtividade agrícola a fim de "estabilizar o mercado", embora milhões de criaturas desesperadamente careçam precisamente daquilo que restringimos. Agora mesmo o nosso sistema econômico está funcionando muito bem porque, entre outras coisas,

(¹) Informação colhida em H. B. Stevens, *The Recovery of Culture*, Harper and Brothers, Nova York, p. 221.

gastamos bilhões de dólares anualmente na produção de armamentos. Os economistas contemplam com certa apreensão o momento em que pararmos de produzir armamentos, e a idéia de que o Estado deveria produzir casas e outras coisas úteis e necessárias, em vez de armamentos, facilmente provoca acusações de que poria em perigo a liberdade e a iniciativa individual.

Temos um grau de alfabetização superior a 90 por cento da população. Temos rádio, televisão, cinema, um jornal diário para todos. Mas, em vez de nos proporcionarem o que há de melhor na literatura e na música, esses meios de comunicação, suplementados pelos anúncios, enchem a cabeça das criaturas de coisas as mais ordinárias, carentes de senso de realidade; de fantasias sádicas que as criaturas de cultura mediana se sentiriam embaraçadas em alimentar ainda que vez por outra. Mas, enquanto as mentes de todos, jovens e velhos, são assim envenenadas, providenciamos alegremente para que nenhuma "imoralidade" seja mostrada nas telas. Qualquer sugestão no sentido de o governo financiar a produção de filmes e programas radiofônicos destinados a ilustrar e aprimorar a mente do nosso povo seria também recebida com indignação e acusações em nome da liberdade e do idealismo.

Reduzimos a média das horas de trabalho à metade do seu total de há cem anos. Temos hoje mais tempo livre do que os nossos ancestrais poderiam sequer sonhar. Mas que aconteceu? Não sabemos como usar esse tempo livre; tentamos matar o tempo que economizamos ao trabalho e ficamos contentes quando termina mais um dia.

Para que prosseguir na descrição de um quadro já de todos conhecido? É lógico que serão levantadas sérias dúvidas quanto à sanidade mental de um indivíduo que apresente tais sintomas; e se ele ainda por cima alegar que nada está errado, se afirmar estar agindo de maneira perfeitamente razoável, aí então, o diagnóstico não mais será sequer duvidoso.

No entanto, muitos psiquiatras e psicólogos se negam a alimentar a idéia de que a sociedade esteja, no seu todo, carente de sanidade mental. Alegam que o problema da sanidade mental em uma sociedade é apenas o do número de indivíduos "desajustados" e não o do possível desajustamento da própria cul-

tura. Este livro trata do segundo problema; não da patologia individual, mas da *patologia da normalidade*, particularmente da patologia da sociedade ocidental contemporânea. Mas, antes de entrarmos na intrincada discussão do conceito de patologia social, vejamos alguns dados referentes à incidência da patologia *individual* na cultura ocidental, por si sós reveladores e sugestivos.

Qual a incidência das doenças mentais nos vários países do mundo ocidental? É espantosa a inexistência de dados que permitam responder a essa pergunta. Embora existam dados estatísticos comparativos sobre os recursos materiais, emprego, índices de nascimento e mortalidade, não há nenhuma informação adequada sobre as doenças mentais. Na melhor das hipóteses, temos certos dados de alguns países, como os Estados Unidos e a Suécia, referentes apenas às internações de pacientes em instituições dedicadas ao tratamento de doenças mentais, de nenhuma ajuda para as estimativas da frequência comparada dessas doenças. Eles nos dizem tanto da sua incidência quanto do aperfeiçoamento do tratamento psiquiátrico e das instalações disponíveis naquelas instituições.² O fato de mais da metade dos leitos hospitalares dos Estados Unidos ser ocupados por doentes mentais com os quais gastamos anualmente mais de um bilhão de dólares poderá não constituir uma indicação de qualquer aumento das doenças mentais, mas apenas do aumento dos cuidados médicos. Algumas outras cifras são, contudo, indicativas de perturbações mentais mais severas. Se 17,7 por cento de todas as rejeições de convocados na última guerra foram motivadas por doenças mentais, tal fato certamente reflete alto grau de perturbação mental, ainda que não disponhamos de dados comparativos sobre o passado ou referentes a outros países.

Os únicos dados comparativos que nos podem fornecer uma indicação grosseira do estado de saúde mental de uma comunidade são os referentes ao suicídio, ao homicídio e ao alcoolismo. O problema do suicídio é, sem dúvida, dos mais complexos, não se podendo atribuir a sua causa a um só fator isolado. Mas mesmo sem entrar, a esta altura, na discussão do suicídio, eu

(2) Cf. H. Goldhamer e A. Marshall, *Psychosis and Civilization*, Free Press, Glencoe, 1953.

considero acertada a suposição de que um alto índice de suicídios em uma determinada população reflita a sua falta de estabilidade e saúde mentais. O fato de não resultarem da pobreza material está claramente evidenciado em todas as cifras disponíveis. Os países mais pobres apresentam os mais baixos índices de suicídio, e a crescente prosperidade material da Europa foi acompanhada por um número crescente de suicídios.³ Quanto ao alcoolismo, não há dúvida de que seja também um sintoma de instabilidade mental e emocional.

Os motivos do homicídio são, provavelmente, menos indicativos de patologia do que os do suicídio. Contudo, a despeito de os países com alto índice de homicídio apresentarem baixo índice de suicídio, esses dois índices combinados nos conduzem a uma interessante conclusão. Se classificarmos o homicídio e o suicídio como "atos destrutivos", as nossas tabelas demonstrarão que a combinação dos seus índices não apresenta níveis constantes, variando entre 35,76 e 4,24. Isso contradiz a suposição da constância comparativa da tendência para a destruição, de Freud, que serve de base à sua teoria do instinto de morte. E anula a implicação de que a destruição mantém um índice invariável, diferindo apenas em direção — para a própria pessoa e para o mundo exterior.

As tabelas a seguir mostram a incidência do suicídio, homicídio e alcoolismo nos Estados Unidos e alguns dos países europeus mais importantes.

(3) Cf. Maurice Halbwachs, *Les Causes du Suicide*, Felix Alcan, Paris, 1930, pp. 109 e 112.

TABELA I⁴

(Por 100 mil da população adulta)

PAÍSES	SUICÍDIO	HOMICÍDIO
Dinamarca	35,09	0,67
Suíça	33,72	1,42
Finlândia	23,35	6,45
Suécia	19,74	1,01
Estados Unidos	15,52	8,50
França	14,83	1,53
Portugal	14,24	2,79
Inglaterra e País de Gales	13,43	0,63
Austrália	13,03	1,57
Canadá	11,40	1,67
Escócia	8,06	0,52
Noruega	7,84	0,38
Espanha	7,71	2,88
Itália	7,67	7,38
Irlanda do Norte	4,82	0,13
República da Irlanda	3,70	0,54

(⁴) As informações para as duas primeiras tabelas foram colhidas em: 1. Organização Mundial de Saúde (1951) *Annual epidemiological and vital statistics, 1939-46*. Parte I. *Vital statistics and causes of death*, Genebra, pp. 38-71 (as cifras colhidas nessa fonte foram convertidas, para maior precisão, de populações totais para populações adultas), e 2. Organização Mundial de Saúde (1952) *Epidem. vital Statist. Rep. 5*, 377. As da terceira tabela foram colhidas no Relatório da Primeira Sessão do Subcomitê de Alcoolismo do Comitê de Peritos em Saúde Mental da Organização Mundial de Saúde, Genebra, 1951.

TABELA II

PAÍSES

ATOS DESTRUTIVOS

Homicídio e Suicídio combinados

Dinamarca	35,76
Suíça	35,14
Finlândia	29,80
Estados Unidos	24,02
Suécia	20,75
Portugal	17,03
França	16,36
Itália	15,05
Austrália	14,60
Inglaterra e País de Gales	14,06
Canadá	13,07
Espanha	10,59
Escócia	8,58
Noruega	8,22
Irlanda do Norte	4,95
República da Irlanda	4,24

(As tabelas I e II registram os dados relativos a 1946)

TABELA III

PAÍSES

NÚMERO ESTIMADO DE
ALCOÓLATRAS*Com ou sem complicações*
(Por 100 mil da população adulta)

Estados Unidos	3.952 (1948)
França	2.850 (1945)
Suécia	2.580 (1946)
Suíça	2.385 (1947)
Dinamarca	1.950 (1948)
Noruega	1.560 (1947)
Finlândia	1.430 (1947)
Austrália	1.340 (1947)
Inglaterra e País de Gales ..	1.100 (1948)
Itália	500 (1942)

Uma simples vista de olhos nestas tabelas nos revelará um fenómeno notável: Dinamarca, Suíça, Finlândia, Suécia e Estados Unidos são os países com os mais altos índices de suicídio e os mais altos índices de suicídio e homicídio combinados, enquanto Espanha, Itália, Irlanda do Norte e República da Irlanda apresentam os mais baixos índices de homicídio e suicídio. As cifras relativas ao alcoolismo mostram que os mesmos países — Estados Unidos, Suíça, Suécia e Dinamarca — que apresentam os mais altos índices de suicídio apresentam também os mais altos índices de alcoolismo, com a diferença de os Estados Unidos e a França, que ocupam o primeiro e o segundo lugares no tocante ao alcoolismo, ocuparem, respectivamente, o quinto e o sexto lugares na tabela dos suicídios.

Essas cifras são surpreendentes e assaz reveladoras. Ainda que duvidássemos de que a alta frequência de suicídios pudesse, por si só, indicar a falta de sanidade mental em uma população, o fato de as cifras relativas ao suicídio e ao alcoolismo apresentarem grande coincidência parece deixar claro tratarmos, aqui, de sintomas de desequilíbrio mental.

Constatamos, então, que os países da Europa que se situam entre os mais democráticos, pacíficos e prósperos, e os Estados Unidos, que são o país mais próspero do mundo, apresentam os mais sérios sintomas de perturbação mental. O objetivo de todo o desenvolvimento sócio-económico do mundo ocidental é a vida materialmente confortável, distribuição relativamente igual da riqueza, democracia estável e paz, e os países que mais se aproximaram da realização desse objetivo apresentam os mais sérios sintomas de desequilíbrio mental! É bem verdade que essas cifras nada *provam* por si só, mas pelo menos são surpreendentes. Mesmo antes de entrarmos na discussão completa do problema no seu todo, esses dados levantam a questão sobre se não há algo fundamentalmente errado em nosso estilo de vida e no tocante aos objetivos que buscamos realizar.

Será que a vida de prosperidade da classe média nos deixa, a despeito de atender às nossas necessidades materiais, com uma sensação de intenso tédio, sendo o suicídio e o alcoolismo formas patológicas de fuga a esse tédio? Serão aquelas cifras uma drástica ilustração confirmadora de que "nem só de pão vive o homem", e indicativas de que a civilização moderna ma-

logra em satisfazer às necessidades profundas do homem? Em caso afirmativo, quais serão essas necessidades insatisfeitas?

Os capítulos seguintes constituem uma tentativa de responder a tais perguntas e de chegar a uma avaliação do efeito da cultura ocidental contemporânea sobre a saúde e a sanidade mentais das criaturas que vivem sob o nosso sistema. Parece, contudo, que, antes de entrarmos na discussão específica dessas questões, devemos apreciar o problema da patologia da normalidade, que constitui a premissa de todo o curso do pensamento expressado neste livro.

*Pode uma Sociedade Estar Enfêrma? —
A Patologia da Normalidade*¹

DIZER que uma sociedade carece de saúde mental implica uma discutida premissa contrária ao *relativismo sociológico* adotado pela maioria dos sociólogos atuais. Eles postulam que uma sociedade é normal enquanto funciona, e que a patologia só pode ser definida em termos da falta de ajustamento individual ao estilo de vida de sua sociedade.

Falar de uma "sociedade sadia" implica uma premissa diferente do relativismo sociológico. Só terá sentido se admitirmos a existência de uma sociedade que *não seja sadia*, e essa suposição implica, por sua vez, a existência de um critério universal de saúde mental válido para a raça humana como tal, e segundo o qual possa ser julgado o estado de saúde de cada sociedade. Essa atitude de *humanismo normativo* se baseia em algumas premissas fundamentais.

A espécie "homem" pode ser definida não apenas em termos anatômicos e fisiológicos; seus componentes compartilham as qualidades *psíquicas* básicas das leis, que governam o seu funcionamento mental e emocional, e os anelos por uma so-

(1) Aproveitei, neste capítulo, o meu trabalho "Individual and Social Origins of Neurosis", *Am. Soc. Rev.* I, 4, 1944, pp. 380 ss.

lução satisfatória para o problema da existência humana. É inegável serem os nossos conhecimentos sobre o homem por tal forma incompletos que não podemos dar uma definição satisfatória do homem em termos psicológicos. Constitui precisamente a tarefa da "ciência do homem" chegar eventualmente a uma descrição correta do que mereça ser chamado de natureza humana. O que tem sido muitas vezes chamado de natureza humana não passa de uma de suas muitas manifestações — e freqüentemente de manifestação patológica — tendo sido geralmente a função dessa definição errônea defender um tipo particular de sociedade como sendo consequência necessária da constituição mental do homem.

Contra esse uso reacionário do conceito de natureza humana, os liberais têm, desde o século XVIII, dado ênfase à maleabilidade da natureza humana e à influência decisiva dos fatores ambientais. Por mais importante e verdadeira que seja tal atitude, ela tem levado muitos sociólogos à suposição de que a constituição mental do homem seja um pedaço de papel em branco, no qual a sociedade e a cultura escrevem o seu texto, e careça de qualidade intrínseca própria. Essa suposição é tão insustentável e destrutiva do progresso social quanto o era o ponto-de-vista oposto. O verdadeiro problema está em deduzir a *essência* comum a toda a raça humana das *inumeráveis* manifestações da natureza humana, tanto normais quanto patológicas, como as podemos observar nos diversos indivíduos e diferentes culturas. A tarefa importa ainda em reconhecer as leis inerentes à natureza humana e os objetivos inerentes à natureza humana e os objetivos inerentes para o seu desenvolvimento e desabrochar.

Esse conceito de natureza humana é diferente da forma por que a expressão "natureza humana" é convencionalmente empregada. Assim como o homem transforma o mundo ao seu redor, ele também se autotransforma no processo da História. Ele é, por assim dizer, a sua própria criação. Mas assim como ele só pode transformar e modificar os materiais naturais ao seu redor segundo a natureza destes, ele só se poderá autotransformar e modificar segundo a sua própria natureza. O que o homem *faz* no processo da História é desenvolver o seu poten-

elal, transformando-o de acôrdo com as suas próprias possibilidades. O ponto-de-vista aqui exposto não é nem "biológico" nem "sociológico" no sentido de separar um do outro êsses dois aspectos. Transcende a essa dicotomia pela suposição de que as principais paixões e tendências do homem resultam da *existência total* do homem, de que são definidas e determináveis, conduzindo algumas delas à saúde e felicidade, outras à doença e infelicidade. Uma determinada ordem social não *cria* essas tendências fundamentais, mas determina quais das paixões em potencial, que existem em número limitado, deverão tornar-se manifestas ou dominantes. O homem é sempre, em qualquer cultura, manifestação da natureza humana, manifestação essa que é, em sua expressão específica, determinada pelos arranjos sociais sob os quais ele vive. Assim como a criança nasce com tôdas as potencialidades humanas a serem desenvolvidas sob condições sociais e culturais favoráveis, a raça humana transforma-se, no processo histórico, naquilo em que ela é potencialmente.

A atitude do *humanismo normativo* se baseia na suposição de que, como no tocante a qualquer outro problema, existam, no caso, soluções certas e erradas, satisfatórias e insatisfatórias para o problema da existência humana. A saúde mental é atingida se o homem se desenvolve até à plena maturidade segundo as características e leis da natureza humana. A insanidade mental consiste no malôgro de tal desenvolvimento. Com base nessa premissa, o critério de saúde mental não é o de ajustamento individual a uma determinada ordem social, mas um critério universal, válido para todos os homens, que dê uma resposta satisfatória ao problema da existência humana.

O que é muito enganoso, no tocante ao estado mental dos indivíduos de uma sociedade, é a "validação consensual" de seus conceitos. Supõe-se, ingênuamente, que o fato de a maioria das criaturas compartilharem certas idéias e sentimentos prove a validez dessas idéias e sentimentos. Nada está mais afastado da verdade. A validação consensual não tem, como tal, qualquer impacto sôbre a razão ou saúde mental. Assim como existe uma "*folie à deux*", existe uma "*folie à millions*". O fato de milhões de criaturas compartilharem os mesmos vícios não os transforma em virtudes, o fato de elas praticarem os mesmos erros não os transforma em verdades e o fato de milhões de

criaturas compartilharem a mesma forma de patologia mental não torna essas criaturas mentalmente sadias.

Há, contudo, uma importante diferença entre doença mental individual e doença mental social, a qual sugere uma diferenciação entre dois conceitos: entre o conceito de *defeito* e o de *neurose*. Se uma pessoa malogra em atingir a liberdade, a espontaneidade e a expressão genuína do eu, poderá ser considerada, possuidora de sério defeito, desde que admitamos serem a liberdade e a espontaneidade fins objetivos a serem atingidos por todo ser humano. Se tal fim não é atingido pela maioria de uma determinada sociedade, teremos um fenômeno de defeito *socialmente modelado*. O indivíduo compartilha êsse defeito com muitos outros; não tem ciência de ser possuidor do defeito e a sua segurança não é ameaçada pela sensação de ser diferente dos demais, de ser, por assim dizer, um pária social. O que ele poderá ter perdido em riqueza humana e em sentimento autêntico de felicidade é compensado pela segurança da harmonia com o resto da humanidade — *como ele a conhece*. Em realidade, o seu próprio defeito poderá ter sido elevado à categoria de virtude pela sua cultura, podendo, assim, proporcionar-lhe uma intensa sensação de êxito.

Um exemplo disso é o sentimento de culpa e ansiedade que as doutrinas de Calvino desenvolveram nos homens. Pode-se dizer que uma pessoa dominada pela sensação de sua própria impotência e indignidade, por dúvidas incessantes quanto à salvação ou condenação ao castigo eterno, dificilmente capaz de satisfação verdadeira, sofre de sério defeito. No entanto, êsse mesmo defeito foi socialmente modelado; foi considerado particularmente valioso, sendo o indivíduo, assim, protegido da neurose que adquiriria em uma cultura em que o mesmo defeito lhe desse a sensação de inadequação e isolamento profundos.

Spinoza formulou com muita clareza o problema do defeito socialmente modelado. Diz êle: "Muitas criaturas se sentem possuídas de um mesmo afeto com grande persistência. Todos os seus sentidos estão afetados de forma tão profunda por um só objeto que elas acreditam que êsse objeto esteja presente mesmo quando não o esteja. Se isso acontece enquanto a criatura está acordada, ela é julgada doente... Mas se a pessoa *avarenta* só pensa em dinheiro, se a *ambiciosa* só pensa na fama, não

são consideradas doentes, mas apenas incômodas; geralmente se sente desdém por elas. Mas *de fato* a avareza, a ambição e coisas semelhantes são formas de insanidade mental, embora usualmente não sejam consideradas "doenças".²

Essas palavras foram escritas há algumas centenas de anos; ainda são válidas, embora os defeitos tenham sido *por tal forma* socialmente modelados que já não são mais considerados de um modo geral sequer incômodos ou desdenháveis. Hoje em dia encontramos com criaturas que agem e sentem como autômatos; que jamais experimentam algo de realmente seu; que sentem o seu eu inteiramente como pensam que supostamente seja; cujo sorriso artificial substituiu o sorriso espontâneo; cuja tagarelice vazia substituiu a palestra comunicativa; cujo surdo desespêro substituiu a dor autêntica. Duas afirmativas podem ser feitas com relação a essa pessoa. Uma é a de que ela sofre de um defeito de espontaneidade e individualidade que poderá parecer incurável. Ao mesmo tempo, pode-se dizer que não difere essencialmente dos milhões de outras criaturas que estão na mesma situação. Para a maioria delas, a cultura oferece modelos que lhes permitem *viver com um defeito sem se tornarem doentes*. É como se cada cultura fornecesse o remédio contra a exteriorização de sintomas neuróticos manifestos resultantes do defeito por ela produzido.

Suponhamos que, em nossa cultura ocidental, os cinemas, as emissoras de rádio, as televisoras e os acontecimentos esportivos deixem de existir por apenas quatro semanas. Fechados esses principais canais de fuga, quais seriam as conseqüências para as criaturas, reduzidas repentinamente aos seus próprios recursos? Não tenho dúvida alguma quanto a que, mesmo nesse curto período de tempo, ocorressem milhares de perturbações nervosas, e muitos milhares mais de criaturas fôssem lançadas em um estado de ansiedade aguda que não seria diferente do quadro diagnosticado clinicamente como "neurose".³ Se o paliativo

(2) Cf. Spinoza, *Ética*, IV Prop. 44 Schol.

(3) Fiz esta experiência com várias classes de estudantes universitários: foi-lhes pedido que imaginassem que ficariam durante três dias sôzinhos em seus quartos, sem rádio, sem literatura derivativa, embora supridos de "boa" literatura, de alimentação normal

contra o defeito socialmente modelado fôsse retirado, a doença manifesta prontamente se revelaria.

O modelo fornecido pela cultura não funciona para uma minoria. Trata-se daqueles cujo defeito individual é mais sério do que o da média das criaturas, de forma que os remédios culturalmente oferecidos não são suficientes para impedir a eclosão da doença manifesta. (Um exemplo está na pessoa cujo anelo é conquistar poder e fama. Conquanto esse desejo seja, em si, patológico, há, não obstante, uma diferença entre a pessoa que usa as suas energias para alcançar realisticamente o seu objetivo e a pessoa mais seriamente doente que ainda tenha emergido tão pouco de sua grandiosidade infantil que nada faz para a realização do seu desejo, ficando à espera de um milagre, e, sentindo-se, assim, cada vez mais impotente, termina por adquirir a sensação de futilidade e amargor). Mas também há aqueles cuja estrutura de caráter, e, portanto, cujos conflitos diferem dos da maioria de forma que os remédios eficazes para a maioria dos demais não lhes são de valor algum. Neste grupo encontramos, às vezes, criaturas de integridade e sensibilidade maiores do que as da maioria, e que, justamente por isso, se negam a aceitar o narcótico cultural, enquanto, ao mesmo tempo, não se revelam suficientemente fortes e sadias para viverem salutarmente "contra a correnteza".

A discussão precedente sobre a diferença entre neurose e defeito socialmente modelado poderá dar a impressão de que se a sociedade oferece remédios contra a eclosão de sintomas manifestos, tudo vai bem e ela pode continuar funcionando tranqüilamente, por maior que seja o defeito por ela criado. Contudo, a história nos mostra que tal não se verifica.

e outros confortos físicos. Foi-lhes pedido que imaginassem qual seria a sua reação a essa experiência. A reação de aproximadamente 90 por cento de cada grupo variou desde a sensação de forte pânico até à de uma experiência excessivamente desagradável que poderia ser vencida por várias horas de sono, vários tipos de pequenas atividades e uma espera ansiosa pelo fim desse período. Apenas uma pequena minoria julgou que se sentiriam à vontade, gozando o período em que estariam entregues a si mesmos.

É bem verdade que o homem, em contraste com o animal, apresenta maleabilidade quase infinita; assim como ele pode comer quase de tudo, viver praticamente sob qualquer clima ajustando-se ao mesmo, dificilmente haverá uma condição psíquica que ele não possa suportar, e sob a qual não consiga continuar vivendo. Ele pode viver livre e como escravo. Pode ser rico e gozar o luxo e viver em condições de quase inanição. Pode viver como guerreiro e pacificamente; como explorador e ladrão, e como membro de uma irmandade cooperativa e inspirada pelo amor ao próximo. Dificilmente haverá um estado psíquico sob o qual o homem não consiga viver, e dificilmente haverá algo que lhe se não possa fazer e algo para o que ele não possa ser usado. Todas essas considerações parecem justificar a suposição da inexistência de uma natureza comum a todos os homens, e isso significaria, em realidade, a inexistência dessa coisa chamada espécie "homem", a não ser no sentido fisiológico e anatômico.

No entanto, e a despeito de toda a evidência, a história do homem nos mostra que um fato foi omitido: os déspotas e as camarilhas dominantes podem conseguir êxito na dominação e exploração de seus semelhantes, mas não podem impedir a reação a esse tratamento desumano. Seus súditos se tornam medrosos, desconfiados, solitários e, se não por motivos externos, os sistemas entram em colapso em algum ponto, porque os temores, a desconfiança e a solidão incapacitam eventualmente a maioria para funcionar eficaz e inteligentemente. Nações inteiras, ou grupos sociais dentro delas, podem ser subjugados e explorados por muito tempo, mas reagem. Reagem pela apatia ou por tais atrofias da inteligência, iniciativa e perícias que gradualmente malogram em desempenhar as funções que serviriam aos seus senhores. Ou reagem pelo acúmulo de tal ódio e sentimentos destrutivos que levam à destruição a eles próprios, aos seus dominadores e ao sistema destes. E sua reação poderá criar tal independência e anseio de liberdade que uma sociedade melhor é construída sobre os seus impulsos criadores. O tipo de reação depende de muitos fatores: de fatores econômicos e políticos, e do clima espiritual em que viva o povo. Mas sejam quais forem as reações, a declaração de que o homem pode viver sob quase todas as condições é apenas meia verdade; deve ser suplementada por outra declaração, a de que, se ele viver sob condições

contrárias à sua natureza e às exigências humanas básicas de desenvolvimento e saúde mental, não poderá deixar de reagir; terá de deteriorar-se e perecer, ou de criar condições mais condizentes com as suas necessidades.

A suposição de que a natureza humana e a sociedade podem ter exigências em conflito, e, portanto, de que uma sociedade inteira pode estar enferma, foi explicitamente formulada por Freud, com maior amplitude em seu trabalho *Civilization and Its Discontents*.

Ele parte da premissa de uma natureza humana comum a toda a espécie, através de todas as culturas e eras, e de certas necessidades e tendências verificáveis, inerentes a essa mesma natureza. Acredita que a cultura e a civilização se desenvolvam em contraste sempre maior com as necessidades do homem, e chega, assim, ao conceito de "neurose social". Escreve Freud: "Se a evolução da civilização tem uma analogia tão grande com o desenvolvimento do indivíduo, e se em uma e outro se empregam os mesmos métodos, não estará justificado o diagnóstico de que muitas civilizações — ou épocas destas — e, possivelmente, a humanidade toda, hajam caído em 'neuroses' sob a pressão das tendências civilizadoras? Para a dissecação analítica dessas neuroses podem ser formuladas recomendações terapêuticas de grande interesse prático. Eu não diria que essa tentativa de aplicar a Psicanálise à sociedade civilizada seria fantástica ou estaria condenada a ser infrutífera. Mas devemos ser cuidadosos, não nos esquecendo de que, afinal de contas, tratamos apenas de analogias, de que é perigoso, não apenas para os homens mas também para os conceitos, retirá-los da região onde nasceram e amadureceram. O diagnóstico das *neuroses coletivas* tropeçará, ademais, com uma dificuldade especial. No caso da neurose de um indivíduo podemos servir-nos, como ponto de partida, do contraste por nós dividido entre o paciente e o seu ambiente suposto 'normal'. Mas não haveria um termo de referência semelhante para uma sociedade similarmente afetada; o mesmo teria de ser conseguido de algum outro modo. E, quanto à aplicação terapêutica do nosso conhecimento, de que valeria a mais acurada análise das neuroses sociais, se ninguém possui poderes para compelir a comunidade a adotar a terapia? A despeito de todas essas dificuldades, podemos esperar que algum dia alguém

se aventure nessa pesquisa da patologia das comunidades civilizadas".⁴

Este livro se aventura a essa investigação. Baseia-se na idéia de que uma sociedade sadia seja aquela que corresponda às necessidades do homem — não necessariamente ao que ele sinta serem suas necessidades, porque até os mais patológicos desejos podem ser subjetivamente sentidos como aquilo de que a pessoa mais necessita; mas que corresponda ao que constitua objetivamente as suas necessidades, nas formas em que estas possam ser determinadas pelo estudo do homem. A nossa primeira tarefa é, portanto, fixar o que seja a natureza do homem, bem como as necessidades que nascem dessa natureza. Examinaremos, depois, o papel da sociedade na evolução do homem e estudaremos a sua função impulsionadora do desenvolvimento dos homens, bem como os resultantes conflitos entre a natureza humana e a sociedade — e as conseqüências desses conflitos, particularmente no tocante à sociedade moderna.

(4) S. Freud, *Civilization and Its Discontents*, traduzido do alemão para o inglês por J. Riviere, The Hogarth Press, Ltd., Londres, 1953, pp. 141 e 142. (Grifos do Autor).

Nota do tradutor: O título original desta obra de Freud é *Das Unbehagen in der Kultur*, da qual há tradução francesa intitulada *Malaise dans la Civilisation* e também espanhola, *El Malestar en la Cultura*. Não conhecemos tradução para a língua portuguesa.

CAPÍTULO III

A Situação Humana — A Chave da Psicanálise Humanista

A SITUAÇÃO HUMANA

O HOMEM, no tocante ao seu corpo e às suas funções fisiológicas, pertence ao reino animal. O funcionamento do animal é determinado pelos instintos, por moldes específicos de ação os quais, por sua vez, são determinados por estruturas neurológicas herdadas. Quanto mais alto estiver o animal na escala do desenvolvimento, tanto maior será a flexibilidade do molde de ação e tanto mais incompleto será o ajustamento estrutural nêle identificado ao nascimento. Chegamos a encontrar grau considerável de inteligência nos primatas superiores; isto é, o uso do pensamento para atingir objetivos desejados, permitindo ao animal, assim, ir muito além dos tipos de ação prescritos pelo instinto. Mas, por maior que seja o desenvolvimento dentro do reino animal, certos elementos básicos de existência permanecem constantes.

O animal "é vivido" mediante leis biológicas naturais; é parte da Natureza e jamais a transcende. Não tem consciência de natureza moral, e nenhuma noção do eu e de sua existência; não tem razão, se, por razão, qualificamos a capacidade para penetrar a superfície percebida pelos sentidos e compreen-

der a essência situada mais ao fundo; o animal não tem, portanto, o conceito da verdade, embora possa ter uma idéia do que seja útil.

A existência animal é de harmonia entre o animal e a Natureza; não, naturalmente, no sentido de as condições não o ameaçarem freqüentemente, forçando-o a uma penosa luta pela existência, mas no sentido de estar o animal equipado pela Natureza para fazer frente às condições que tenha de enfrentar, da mesma forma como a semente de uma planta é equipada pela Natureza para fazer uso das condições de solo, clima *etcetera*, às quais, se adaptou no processo de evolução.

A certa altura da evolução animal ocorreu um acontecimento singular, comparável ao primeiro aparecimento da matéria, ao primeiro surgimento de vida, e ao primeiro aparecimento da existência animal. Esse novo acontecimento ocorre quando, no processo da evolução, a ação deixa de ser essencialmente determinada pelo instinto; quando a adaptação da Natureza perde o seu caráter coercivo; quando a ação não mais é fixada por mecanismos hereditariamente dados. Quando o animal transcende a Natureza, quando transcende o papel puramente passivo da criatura, quando ele se torna, biologicamente falando, o animal mais desamparado, *nasce o homem*. A essa altura, o animal emancipou-se da Natureza pela postura ereta, o seu cérebro tornou-se muito maior do que o dos mais superiores animais. Esse nascimento do homem poderá ter durado centenas de milhares de anos, mas o que importa é que a nova espécie se ergueu, transcendendo a Natureza, que *a vida tornou-se consciente de si mesma*.

A autoconsciência, a razão e a imaginação rompem a "harmonia" característica da existência animal. O seu surgimento transformou o homem em uma anomalia, em um capricho do universo. Ele é parte da Natureza, sujeito às suas leis físicas e incapaz de as modificar, mas transcende o resto da Natureza. É pôsto de lado, embora seja uma parte; não tem um lugar próprio, estando, não obstante, acorrentado ao lugar que compartilha com todas as criaturas. Lançado neste mundo em ponto e época acidentais, é compelido para fora d'ele, de novo acidentalmente.

Tendo a consciência de si, aquilata a sua impotência e as limitações de sua existência. Visualiza o seu próprio fim: a sua

morte. Jamais está liberto da dicotomia da existência: não pode livrar-se de seu espírito, mesmo que o deseje; não pode livrar-se de seu corpo enquanto vivo fôr — e o seu corpo o faz desejar viver. A razão, bênção do homem, é também sua maldição; força-o a lutar eternamente pela solução de uma dicotomia insolúvel. A vida humana difere, a esse respeito, da de todos os demais organismos; permanece em estado de desequilíbrio constante e interminável. A vida do homem não pode "ser vivida" pela repetição do modelo de sua espécie; *ele* tem de vivê-la. O homem é o único animal que pode sentir-se *aborrecido*, que pode sentir-se expulso do Paraíso. O homem é o único animal que considera a sua existência um problema que tem de ser resolvido e do qual não pode escapar. Não pode voltar ao estado pré-humano de harmonia com a Natureza; tem de prosseguir no aprimoramento de sua razão até tornar-se o senhor da Natureza e de si mesmo.

Mas o nascimento do homem, tanto ontogênica quanto filogenicamente, é um acontecimento *negativo*. Ele carece da adaptação instintiva à Natureza, carece de vigor físico, é, ao nascer, o mais desamparado de todos os animais, e necessita de proteção durante muito mais tempo do que os demais. Perdeu a unidade com a Natureza e não lhe foram dados os meios para viver uma nova existência fora da Natureza. Sua razão é a mais rudimentar, ele não tem conhecimento algum sobre os processos da Natureza e carece de instrumentos que substituam os instintos perdidos; vive dividido em pequenos grupos, sem conhecer a si mesmo ou aos demais; em verdade, o mito do Paraíso bíblico expressa a situação com perfeita clareza. O homem que vive no Jardim do Éden, em completa harmonia com a Natureza mas sem autoconsciência, inicia a sua história pelo primeiro ato de liberdade, pela desobediência ao comando. Concomitantemente, adquire a consciência de si mesmo, de sua separação, de seu desamparo; é expulso do Paraíso, e dois anjos, com espadas de fogo, impedem-no de regressar.

A evolução do homem se baseia no fato de haver deixado a sua pátria original, a Natureza, e jamais poder regressar a ela, jamais poder voltar a ser animal. Só há um caminho para ele: emergir completamente de sua pátria natural, encon-

trar uma nova pátria — criada por êle ao tornar o mundo humano e ao tornar-se humano também.

Quando o homem nasce, tanto como espécie quanto como indivíduo, é arrancado de uma situação que era definida, tão definida quanto os instintos, e lançado em outra situação que é indefinida, incerta e aberta. Só há certeza quanto ao passado, e quanto ao futuro no que se refere à morte — que é, em realidade, um regresso ao passado, ao estado inorgânico da matéria.

O problema da existência do homem é, portanto, único em toda a Natureza: êle saiu da Natureza, por assim dizer, mas ainda está nela; é em parte divino e em parte animal; em parte infinito, em parte finito. *A necessidade de encontrar soluções sempre renovadas para as contradições de sua existência, de encontrar formas cada vez mais elevadas de unidade com a Natureza, com seus próximos e consigo mesmo, é a fonte de todas as forças psíquicas motivadoras do homem, de todas as suas paixões, seus afetos e ansiedades.*

O animal é contentado se as suas necessidades fisiológicas — sua fome, sua sede e suas necessidades sexuais — são satisfeitas. Na medida em que o homem também é um animal, essas necessidades são nêle igualmente imperativas e devem ser satisfeitas. *Mas na medida em que o homem é humano, a satisfação dessas necessidades instintivas não é suficiente para fazê-lo feliz; não é sequer suficiente para fazê-lo mentalmente sadio. O ponto arqui-médico do dinamismo especificamente humano está nessa singularidade da situação humana; o conhecimento da psique humana tem de basear-se na análise das necessidades do homem resultantes das condições de sua existência.*

Portanto, o problema que tanto a espécie quanto o indivíduo têm de resolver é o do seu nascimento. O nascimento físico não é, em termos individuais, tão decisivo e singular como parece. É, em verdade, uma importante passagem da vida intra-uterina para a vida extra-uterina, mas, sob muitos aspectos, a criança não é, após o nascimento, muito diferente do que era antes dêste: depende completamente da mãe e pereceria sem a sua ajuda. Em realidade, o processo de nascimento continua. A criança começa a reconhecer os objetos exteriores, a pegar

as coisas e a coordenar os movimentos, a andar. Mas o nascimento continua. A criança aprende a falar, aprende a conhecer o uso e a função das coisas, aprende a relacionar-se aos demais, a evitar a punição e a obter elogios e aprovação. Lentamente, o indivíduo em crescimento aprende a amar, a desenvolver a razão e a contemplar o mundo objetivamente. Começa a desenvolver seus poderes; a conquistar o sentido de identidade, a vencer a sedução dos seus sentidos a bem de uma vida integrada. O nascimento é, portanto, no sentido convencional da palavra, apenas o começo do nascimento em sentido mais amplo. A vida inteira do indivíduo nada mais é do que o dar nascimento a si mesmo; em verdade, só deveremos ter nascido completamente ao morrer — embora seja o trágico destino da maioria das criaturas morrer antes de nascer.

Segundo o que sabemos sobre a evolução da espécie humana, o nascimento do homem deve ser compreendido no mesmo sentido do nascimento do indivíduo. Quando o homem ultrapassou um mínimo de adaptação instintiva, deixou de ser um animal; mas ficou tão desamparado e sem preparo para a existência humana quanto uma criança ao nascer. O nascimento do homem começou com os primeiros membros da espécie *Homo sapiens*, e a história humana nada mais é do que o processo inteiro dêsse nascimento. Foram necessários centenas de milhares de anos para que o homem desse os primeiros passos dentro da vida humana; êle transpôs uma fase narcisista de magia onipotente, de totemismo e de adoração da Natureza até chegar aos primórdios da formação da consciência, objetividade e sentimento fraterno. Nos últimos quatro mil anos de sua história, êle desenvolveu visões do homem plenamente nascido e plenamente desperto, visões que não foram expressadas de maneiras muito diferentes pelos grandes mestres do homem no Egito, China, Índia, Palestina, Grécia e México.

O fato de o nascimento do homem ser primordialmente um ato negativo, qual o de ser arrancado à sua unidade com a Natureza, de não poder regressar ao ponto de origem, implica não ser de forma alguma fácil o processo do nascimento. Cada passo nessa nova existência humana é temeroso: significa sempre o abandono de um estado firme, relativamente conhecido, por outro, novo, ainda por ser dominado. Indubitavelmente, se a criança pudesse pensar, no momento de lhe cortarem

e umbigo, experimentaria o medo da morte. Um fato benigno nos protege desse primeiro pânico. Mas em cada novo passo, em cada nova etapa do nosso nascimento, temos medo. Jamais nos livramos de duas tendências em conflito: uma, a de emergir do ventre, de uma forma animal de existência para outra mais humana, do confinamento para a liberdade; outra, de voltar ao ventre, à Natureza, à certeza e à segurança. Na história individual, como na da espécie, a tendência progressiva tem provado ser mais forte, mas o fenômeno da doença mental e da regressão da espécie a posições aparentemente deixadas muitas gerações para trás mostra a intensa luta que acompanha cada novo ato de nascimento.¹

AS NECESSIDADES DO HOMEM — COMO RESULTAM DAS CONDIÇÕES DE SUA EXISTÊNCIA

A vida do homem é determinada pela inevitável alternativa entre a regressão e a progressão, entre a volta à existência animal e o alcance da existência humana. Qualquer tentativa de regresso é penosa, conduzindo inevitavelmente ao sofrimento e à doença mental — à morte fisiológica ou à morte mental (loucura). Cada passo avante é também temeroso e doloroso, até ser atingido um certo ponto em que o temor e a dúvida tenham apenas proporções reduzidas. Além das necessidades fisiologicamente nutridas (fome, sede, sexo), todas as necessidades humanas essenciais são determinadas por essa polaridade. O homem tem de resolver um problema, jamais podendo descansar na situação de adaptação passiva à Natureza. Nem mesmo a mais completa satisfação de todas as suas necessidades instintivas resolve o seu problema humano; suas paixões e necessidades mais

(1) É nesta polaridade que eu vejo o cerne da hipótese de Freud sobre a existência de um instinto de vida e um instinto de morte; a diferença com a teoria de Freud é que os impulsos de avanço e de retrocesso não têm, a meu ver, o mesmo vigor biologicamente determinado, sendo antes o instinto vital de avanço normalmente mais forte, aumentando em força relativa à medida que se desenvolve.

intensas não são aquelas arraigadas em seu corpo, mas na própria peculiaridade de sua existência.

Aí está, também, a chave da Psicanálise humanista. Freud, procurando a força motivadora básica das paixões e desejos humanos, acreditou tê-la encontrado na libido. Mas, por mais poderosos que sejam o desejo sexual e todos os seus derivativos, não são, de forma alguma, as forças mais poderosas no interior do homem, e sua frustração não causa a perturbação mental. As mais poderosas forças motivadoras do comportamento do homem resultam da condição de sua existência, a "situação humana".

O homem não pode viver estáticamente porque suas contradições íntimas levam-no a buscar o equilíbrio, uma nova harmonia, em vez da perdida harmonia com a Natureza. Após satisfazer às suas necessidades animais, ele é dirigido por suas necessidades humanas. Enquanto o seu corpo lhe diz o que deve comer e o que deve rejeitar, a sua consciência deve dizê-lo quais as necessidades deve cultivar e satisfazer, e quais deixar minguar e desaparecer pelo não-atendimento. Mas a fome e o apetite são funções do corpo, com o qual o homem nasce, e a consciência conquanto potencialmente presente, precisa da direção humana e dos princípios que só se desenvolvem durante o crescimento da cultura.

Todas as paixões e esforços do homem são tentativas para encontrar uma resposta para a sua existência ou, também podemos dizer assim, são tentativas para evitar a loucura. (Pode-se dizer, de passagem, que o verdadeiro problema da vida mental não está em determinar por que algumas criaturas enlouquecem, mas em saber por que a maioria evita a loucura). Tanto a pessoa mentalmente sadia como a neurótica são impelidas pela necessidade de encontrar uma resposta, e a única diferença está em que uma das soluções corresponde mais às necessidades totais do homem, sendo, portanto, mais conducente ao desabrochar de suas capacidades e de sua felicidade do que outra. Todas as culturas oferecem um sistema modelado no qual certas soluções são predominantes, o mesmo se dando, portanto, no tocante a certos impulsos e satisfações. As religiões primitivas, as teístas e as não-teístas, são, todas, tentativas de encontrar uma solução para o problema da existência do homem. As mais

evoluidas, como as mais bárbaras culturas, têm a mesma função — a diferença está apenas em ser a solução a melhor ou a pior. Aquêles que se desvia do modelo cultural procura uma solução com tanta intensidade quanto o faz a criatura bem ajustada. A sua solução poderá ser melhor ou pior do que a fornecida pela sua cultura, mas é sempre uma nova resposta para a mesma questão fundamental levantada pela existência humana. Nesse sentido, tôdas as culturas são religiosas e tôda neurose é uma forma privada de religião, desde que definamos religião como uma tentativa para solucionar o problema da existência humana. Na verdade, a tremenda energia das forças produtoras de doenças mentais, bem como as que alicerçam a arte e a religião jamais poderiam ser aceitas como resultando de necessidades fisiológicas frustradas ou sublimadas; elas constituem, antes, tentativas de resolver o problema do nascimento humano. Todos os homens são idealistas, se entendermos por idealismo o impulso de satisfazer as necessidades que são especificamente humanas e transcendem as necessidades fisiológicas do organismo. A única diferença está em ser uma forma de idealismo uma solução boa e adequada, a outra má e destrutiva. A decisão sobre qual das duas soluções é boa terá de ser feita com base no nosso conhecimento da natureza do homem e das leis que governam o seu crescimento.

Quais são essas necessidades e paixões que se originam da existência humana?

a) RELAÇÃO VERSUS NARCISISMO

O homem está arrancado da união primordial com a Natureza, que caracteriza a existência animal. Sendo, ao mesmo tempo, dotado de razão e imaginação, está ciente de sua solidão e separação, de sua impotência e ignorância, do caráter accidental de seu nascimento e de sua morte. Não poderia suportar êsse estado de coisas por um segundo sequer, não encontrasse êle novos laços com os seus semelhantes, substituindo os velhos laços regulados pelos instintos. Ainda que tôdas as suas necessidades fi-

siológicas fossem satisfeitas, êle continuaria sentindo a sua solidão e individualização como uma prisão da qual teria de escapar a fim de conservar o equilíbrio mental. De fato, o louco é a criatura que malogrou em estabelecer qualquer tipo de união, e está prisioneira, ainda que não se encontre por trás de grades. A necessidade de unir-se a outros seres vivos, de relacionar-se a êles, é uma necessidade imperativa da qual depende a saúde mental do homem. Essa necessidade está por trás de todos os fenômenos que constituem tôda a gama de relações humanas íntimas, de tôdas as paixões chamadas amor no sentido mais amplo do vocábulo.

Há várias maneiras pelas quais essa união pode ser buscada e alcançada. O homem pode tentar tornar-se uno com o mundo pela *submissão* a uma pessoa, a um grupo, a uma instituição, a Deus. Dessa forma êle transcende a separação de sua existência individual por tornar-se parte de alguém ou de algo maior do que êle próprio, experimentando a identidade por intermédio do poder a que se tenha submetido. Outra possibilidade de superar a separação está na orientação oposta: o homem pode tentar unir-se ao mundo pelo *poder* sobre êle, por tornar os demais uma parte de si, e assim transcender a sua existência individual pela dominação. O elemento comum à submissão e à dominação é a natureza simbiótica da relação. As duas pessoas envolvidas perderam sua integridade e liberdade; vivem uma da outra e uma para a outra, satisfazendo ao anelo de intimidade, porém sofrendo a falta de força interior e confiança própria, que requerem liberdade e independência, e, mais ainda, constantemente ameaçadas pela hostilidade consciente ou inconsciente que nasce da relação simbiótica.² O atendimento à paixão de submissão (masoquista) ou de dominação (sádica) jamais conduz à satisfação. Têm um dinamismo autopropulsor, e, como nenhuma quantidade de submissão, ou dominação (ou posse, ou fama) basta para dar uma sensação de identidade e união, buscam submissão ou dominação cada vez maior. O resultado final dessas paixões é a derrota. Não pode ser de outra ma-

(2) Veja-se a análise mais detalhada da relação simbiótica em E. Fromm, *Escape from Freedom*, Rinehart & Company, Inc., Nova York, 1941, pp. 141 ss. (Já publicado nesta mesma coleção sob o título *O Medo à Liberdade*. — N. do E.).

nelra: conquanto essas paixões tendam a criar a sensação de união, elas destroem a sensação de integridade. A pessoa movida por qualquer uma dessas paixões torna-se, na realidade, dependente de outras; em vez de desenvolver o seu próprio ser individual, depende daqueles a que se submete, ou que domina.

Há apenas uma paixão que satisfaz à necessidade humana de unir-se com o mundo, adquirindo, ao mesmo tempo, sensação de integridade e individualidade, e esta paixão é o amor. *Amor é união com alguém, ou algo, fora da criatura, sob a condição de manter a separação e integridade próprias.* É uma sensação de partilha, de comunhão, que permite a plena manifestação da atividade interior. A experiência elimina a necessidade de ilusões. Não há nenhuma necessidade de inflar a imagem da outra pessoa, ou a minha, pois a realidade da coparticipação e do amor ativos que me permite transcender a minha existência individualizada, e, ao mesmo tempo, sentir-me portador das forças ativas que constituem o ato de amar. O que importa é a *qualidade* particular de amar, não o objeto do amor. O amor está na sensação de solidariedade humana com os nossos semelhantes, está no amor erótico entre homem e mulher, no amor materno e também no amor-próprio, como ser humano; está na sensação mística de união. No ato de amar sou uno com Tudo e, no entanto, eu sou eu mesmo, um ser humano singular, independente, limitado, mortal. Na realidade, o amor nasce e renasce da própria polaridade entre a separação e a união.

O amor é um aspecto do que chamei de orientação produtiva: a relação ativa e criadora do homem com seus semelhantes, dêle com a Natureza. Na esfera do *pensamento*, esta orientação produtiva se manifesta na compreensão adequada do mundo pela razão. Na esfera da *ação*, a orientação produtiva se manifesta no trabalho produtivo, cujos protótipos são a arte e os ofícios. No âmbito do *sentimento*, a orientação produtiva se manifesta no amor, que é o sentimento de união com outra pessoa, em todos os homens e com a Natureza, com a condição da criatura conservar a sensação de integridade e independência. No amor dá-se o paradoxo de duas pessoas se fundirem em uma e continuarem, ao mesmo tempo, sendo duas. Nesse sentido, o amor jamais se restringe a uma só pessoa. Se eu posso amar unicamente a uma pessoa e a ninguém mais, e o meu

amor por uma pessoa me torna mais alheio e distante dos meus semelhantes, poderei estar vinculado a essa pessoa de muitas maneiras, mas não a amo. Se posso dizer "eu te amo", eu digo "amo em ti toda a humanidade, tudo o que vive; amo em ti também a mim mesmo". Nesse sentido, o amor próprio é o contrário do egoísmo. Este é, na realidade, um afeto insaciável que a pessoa sente por si mesma, resultante da falta de verdadeiro amor-próprio, e que procura compensar essa falta. Paradoxalmente, o amor me torna mais independente porque me faz mais forte e mais feliz; no entanto, torna-se uno com a pessoa amada a ponto de a individualidade parecer momentaneamente extinta. Quando amo, sinto que "sou tu" — *tu*, a pessoa amada; *tu*, o desconhecido; *tu*, todas as coisas que vivem. Nesse amor está a única resposta para a natureza humana, e reside a saúde.

O amor produtivo sempre implica um síndrome de atitudes: o do *cuidado*, *responsabilidade*, *respeito* e *conhecimento*.³ Se eu amo, eu tenho cuidados — isto é, estou ativamente interessado no crescimento e felicidade da pessoa amada; não sou um espectador. Sou responsável, isto é, respondo às suas necessidades, àquelas que a criatura amada pode expressar e, mais ainda, àquelas que ela não pode expressar ou não expressa. Respeito-a, isto é (no sentido original de *re-spicere*), vejo-a objetivamente tal qual é, não com o aspecto aberrante criado por meus desejos e temores. Conheço-a, penetrei sua superfície até o âmago do seu ser e relacionei-me com ela desde o meu âmago, do centro do meu ser e não da periferia.⁴

O amor produtivo, quando entre iguais, pode ser chamado *amor fraterno*. No *amor fraterno* (no hebreu, *rachamim*, de *rechem*, útero), a relação entre as duas pessoas envolvidas é de desigualdade; a criança é desamparada e depende da mãe. A fim de crescer, a criança tem de tornar-se cada vez mais inde-

(3) Para maior discussão desses conceitos, ver meu trabalho *Man for Himself*, Rinehart & Company, Inc., 1947, pp. 96 ss. (Já publicado nesta mesma coleção sob o título *Análise do Homem* — N. do E.).

(4) A identidade entre "amar" e "conhecer" está contida na palavra hebraica *jadoa* e nas alemãs *meinen* e *minnen*.

pendente, até não mais precisar da mãe. Assim, a relação mãe-filho é paradoxal e, sob certo aspecto, trágica. Exige o mais intenso amor por parte da mãe, no entanto esse próprio amor deverá ajudar a criança a crescer afastando-se dela, a tornar-se totalmente independente. É fácil a qualquer mãe amar o seu filho antes de iniciado esse processo, mas é na tarefa de amar a criança e, ao mesmo tempo, deixá-la seguir — e *desejar* que ela vá — que a maioria das mães falham.

No amor erótico (grego: *eros*; hebreu: *ahava*, do radical "arder"), está implicada outra tendência: a da fusão e união com outra pessoa. Enquanto o amor fraterno se refere a todos os homens e o amor materno à criança e a todos os que precisam da nossa ajuda, o amor erótico é dirigido para uma pessoa, normalmente do sexo oposto, com a qual a fusão e a união são desejadas. O amor erótico começa com a separação e termina com a união. O amor materno começa com a união e conduz à separação. Se a necessidade de fusão fosse atendida no amor materno, isso significaria a destruição da criança como ser independente, porquanto a criança necessita de emergir de sua mãe, e não conservar-se atada a ela. Se o amor erótico é carente de amor fraterno, sendo apenas motivado pelo desejo de fusão, é desejo sexual sem amor, ou a perversão do amor como a encontramos nas formas de "amor" sádico e masoquista.

Só se pode compreender plenamente a necessidade de relação do homem considerando-se o resultado do malôgro de qualquer tipo de relação, quando se aprecia o significado de *narcisismo*. A única realidade de que a criança pode ter experiência são o seu próprio corpo e suas necessidades, necessidades fisiológicas e necessidade de calor e afeto. Ainda não sente o "eu" independente do "tu". Ainda se acha em um estado de união com o mundo, porém em uma união anterior ao despertar do seu sentido da individualidade e da realidade. O mundo exterior existe somente como o alimento ou o calor necessários para a satisfação de suas próprias necessidades, mas não como algo ou alguém realista e objetivamente reconhecido. A essa orientação Freud chamou *narcisismo primário*. No desenvolvimento normal, esta forma de narcisismo é lentamente superada por uma consciência crescente da realidade exterior e pelo correspondente sentimento cada vez mais adequado do "eu"

como diferente do "tu". Essa transformação ocorre primeiro no plano da percepção sensorial, quando as coisas e as pessoas são percebidas como entidades diferentes e específicas, percepção essa que lança as bases para a possibilidade da linguagem, pois nomear as coisas pressupõe conhecê-las como entidades individuais e independentes.⁵ Leva muito mais tempo para que o estado narcisista seja superado emocionalmente; até à idade de sete ou oito anos, as outras criaturas ainda existem para a criança principalmente como meios de satisfazer às suas necessidades. São intercambiáveis na medida em que desempenham a função de satisfazer essas necessidades, e é só aos oito ou nove anos que outra pessoa é percebida de tal sorte que permite à criança começar a amar, isto é, segundo a formulação de H. S. Sullivan, a sentir que as necessidades de outra pessoa são tão importantes quanto as suas próprias.^{6, 7}

O narcisismo primário é um fenômeno normal, harmonioso com o desenvolvimento fisiológico e mental normal da criança. Mas o narcisismo também existe em períodos posteriores da

(5) Veja-se o estudo de Jean Piaget sobre este ponto em *The Child's Conception of the World*, Harcourt, Brace & Company, Inc., Nova York, p. 151.

(6) Veja-se H. S. Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, Norton Co., Nova York, 1953, pp. 49 ss.

(7) Em geral, a criança sente esse amor primeiro em relação às crianças de sua idade, e não por seus pais. A grata idéia de que as crianças "amam" os seus pais antes que qualquer outra pessoa deve considerar-se uma das muitas ilusões resultantes do pensamento afetivo. Nessa idade, o pai e a mãe são, para a criança, mais objetos de dependência ou temor do que de amor, o qual, por sua própria natureza, se baseia na igualdade e na independência. O amor aos pais, se o diferenciamos de um apêgo carinhoso porém passivo, da fixação incestuosa, da submissão convencional ou por medo, aparece — se é que aparece — em idade mais avançada e não na infância, embora seus começos possam ser encontrados — em circunstâncias afortunadas — em uma idade prematura. (A mesma observação foi feita com mais rigor por H. S. Sullivan em *op. cit.*). Não obstante, muitos pais se negam a aceitar essa realidade e reagem contra ela, abertamente ou na forma ainda mais eficaz do caçoar. O ciúme consciente ou inconsciente é um dos maiores obstáculos ao desenvolvimento da capacidade de amar da criança.

vida (*narcisismo secundário*, segundo Freud), se a criança em crescimento malogra em desenvolver a capacidade para amar, ou torna a perdê-la. O narcisismo é a essência de todas as enfermidades psíquicas graves. Para a pessoa narcisistamente afetada, só há uma realidade, a dos processos do seu próprio pensamento, dos seus sentimentos e de suas necessidades. O mundo exterior não é sentido ou percebido *objetivamente*, isto é, como existindo em suas próprias condições e necessidades. As mais extremadas formas de narcisismo são encontradas na loucura. A pessoa perturbada perdeu todo o contato com o mundo; retirou-se para dentro de si mesma; não pode sentir a realidade, física ou humana, como aquela *verdadeiramente* é, mas apenas como se apresenta formada e determinada pelos seus próprios processos interiores. Ou *não* reage com o mundo exterior, ou, se o faz, não reage em termos da realidade *do mundo*, mas de seus próprios processos de pensamento e sentimento. O narcisismo é o pólo oposto da objetividade, razão e amor.

O fato de o fracasso total no intento de relacionar-se com o mundo ser a loucura realça outro fato: que alguma forma de relação é a condição para qualquer tipo de vida equilibrada. Mas, de todas as formas de relação, somente a produtiva, o amor, permite preencher a condição de a criatura conservar a liberdade e a integridade, enquanto, ao mesmo tempo, se une a um seu semelhante.

b) TRANSCENDÊNCIA — TENDÊNCIA DESTRUIDORA VERSUS TENDÊNCIA CRIADORA

Outro aspecto da situação humana, estreitamente ligado à necessidade de relação, é a situação do homem como *criatura*, e sua necessidade de transcender esse mesmo estado de criatura passiva. O homem é lançado neste mundo sem seu conhecimento, consentimento ou vontade, sendo também dele retirado sem o seu consentimento ou vontade. A esse respeito, ele não difere dos animais, das plantas e da matéria orgânica. Mas, por ser dotado de razão e imaginação, não pode contentar-se com

o papel passivo da criatura, com o papel de um dado de jogar lançado a êmo. É movido pelo impulso de transcender o papel da criatura, o caráter accidental e a passividade de sua existência, procurando tornar-se um "criador".

O homem pode criar vida. É uma qualidade miraculosa que ele, em verdade, compartilha com todos os seres vivos, mas com a diferença de somente ele ter a consciência de ser criado e de ser um criador. O homem pode criar a vida, ou melhor, a mulher pode criar a vida, ao dar à luz uma criança e cuidando de uma criança até que ela esteja suficientemente crescida para cuidar de suas próprias necessidades. O homem — o homem e a mulher — pode criar pela sementeira, pela produção de objetos materiais, pela criação artística, pela criação de idéias, e pelo amor recíproco. No ato da criação o homem transcende a si mesmo como criatura, eleva-se acima da passividade e do caráter accidental de sua existência até à esfera da iniciativa e liberdade. Na necessidade de transcendência que tem o homem estão as raízes do amor, bem como da arte, religião e produção material.

Criar pressupõe atividade, zelo. Pressupõe amor por aquilo que se cria. Como resolverá o homem, então, o problema de transcender a si mesmo, se não é capaz de criar, se não pode amar? *Há outra resposta para essa necessidade de transcendência: se não posso criar a vida, posso destruí-la. Destruir a vida também me faz transcendê-la.* Na realidade, o fato de o homem poder destruir a vida é tão miraculoso quanto o de poder criá-la, pois a vida é o *milagre*, o inexplicável. No ato de destruir o homem coloca-se acima da vida; transcende a si mesmo como criatura. Assim, a alternativa última do homem, no tocante ao seu impulso de transcender a si mesmo, é criar ou destruir, amar ou odiar. O enorme poder da vontade de destruir, que observamos na história do homem e testemunhamos bem recentemente de forma tão aterradora, está arraigada na natureza humana, como o está o impulso criador. Dizer que o homem é capaz de desenvolver sua potencialidade primária para amar e fazer uso da razão não implica a crença ingênua na bondade do homem. A tendência destruidora é uma potencialidade *secundária*, arraigada na própria existência do homem e dotada

da mesma intensidade e poder possíveis a qualquer outra paixão.⁸ Mas — e aí está o ponto essencial do meu argumento — ela é apenas uma *alternativa* para a tendência criadora. A criação e a destruição, o amor e o ódio não são dois instintos que existam independentemente. São, ambos, soluções para a mesma necessidade de transcendência, e a vontade de destruir cresce quando não pode ser satisfeita a vontade de criar. Contudo, a satisfação da necessidade de criar conduz à felicidade; a destruição conduz ao sofrimento, acima de tudo para o próprio destruidor.

c) ARRAIGAMENTO — FRATERNIDADE VERSUS INCESTO

O nascimento do homem como tal significa o começo de sua saída de seu ambiente natural, o começo do rompimento de seus vínculos naturais. Porém esse mesmo rompimento é temível: se o homem perde suas raízes, onde ficará e que será ele? Ficarão sozinho, sem ambiente, sem raízes; não poderá suportar o isolamento e o desamparo dessa situação. Tornar-se-á louco. Só pode prescindir das raízes *naturais* se encontra raízes *humanas*, e somente depois de as encontrar pode sentir-se novamente à vontade no mundo. Será, então, surpreendente identificar-se no homem um profundo anelo por não romper seus laços com a Natureza, por lutar contra o seu afastamento da Natureza, da mãe, do sangue e do solo?

O mais elementar dos laços naturais é o que une a criança à sua mãe. A criança começa a viver no útero materno, lá permanecendo por muito mais tempo do que a maioria dos animais; mesmo após o nascimento físico a criança permanece fisicamente desamparada e completamente dependente da mãe; esse

(⁸) A formulação que dou aqui não contradiz a que dei em *Análise do Homem*, *loc. cit.*, em que digo que "a tendência para a destruição é a consequência da vida não-vivida". No conceito de transcendência que aqui exponho, procuro mostrar mais especificamente que aspecto da vida não-vivida conduz à tendência para a destruição.

período de desamparo e dependência é muito mais prolongado no homem do que em qualquer outro animal. No primeiro ano de vida não ocorre nenhuma separação entre a criança e sua mãe. A satisfação de todas as suas necessidades fisiológicas, de sua necessidade vital de calor e afeto depende dela; ela não apenas lhe dá o nascimento, mas continua dando-lhe vida. Os seus cuidados não dependem de nada que a criança lhe tenha feito, de qualquer obrigação a ser cumprida pela criança: é incondicional. Ela cuida da criança porque esta é seu filho. A criança, nesses primeiros anos decisivos de sua vida, vê a sua mãe como a fonte da vida, como um poder que a envolve, protege e nutre. A mãe é alimento, é amor, é calor, é solo. Ser amada por ela significa estar viva, ter raízes, ter ambiente.

Assim como o nascimento significa deixar o invólucro protetor do ventre materno, crescer significa deixar a órbita protetora da mãe. Porém até no adulto maduro não desaparece nunca por completo a nostalgia dessa situação já experimentada, a despeito de haver, de fato, uma grande diferença entre o adulto e a criança. O adulto tem os meios para subsistir por si mesmo, para ser responsável por si e até por outros, enquanto a criança não é capaz de nada disso. Mas, considerando as crescentes perplexidades da vida, a natureza fragmentária dos nossos conhecimentos, o caráter acidental da existência adulta, os erros inevitáveis que cometemos, a situação do adulto não é tão diferente da situação da criança quanto geralmente se supõe. Todo adulto necessita de ajuda, calor, proteção, sob muitos aspectos diferentes mas também sob muitos aspectos idênticos às necessidades das crianças. Será surpreendente encontrar-se no adulto comum uma profunda nostalgia da segurança e arraigamento que a relação com a sua mãe outrora lhe dera? Não é de esperar que não possa livrar-se dessa intensa nostalgia enquanto não encontrar outras maneiras de sentir-se arraigado?

Na Psicopatologia encontramos ampla evidência do fenômeno de não se querer deixar a órbita protetora materna. Em sua mais extremada forma, encontramos o desejo de voltar ao seio materno. Uma pessoa completamente obcecada por esse desejo poderá apresentar o quadro esquizofrênico. Sente e age como o feto no ventre materno, incapaz de assumir até as mais elementares funções de uma criança pequena. Em muitos dos casos

mais sérios de neurose constatamos o mesmo desejo, mas em forma reprimida, manifestando-se apenas em sonhos, sintomas de comportamento neurótico, resultantes do conflito entre o desejo de permanecer no ventre materno e a parte adulta da personalidade que tende a viver uma vida normal. Em sonhos, esse desejo se revela por símbolos, como o de estar-se em cavernas escuras, em um submarino monotripulado, de se mergulhar em águas profundas, etc. No comportamento de tal pessoa identificamos um medo da vida, o fascínio pela morte (na fantasia, a morte é a volta ao seio materno, à terra materna).

A forma menos grave de fixação na mãe se encontra nos casos em que uma pessoa se permitiu nascer, por assim dizer, mas teme dar os passos subseqüentes ao nascimento, ver-se privada do seio materno. As pessoas que se fixaram nessa fase do nascimento sentem um profundo desejo de serem cuidadas, mimadas e protegidas por uma figura maternal; são os eternamente dependentes, que se sentem assustados e inseguros quando cessa a proteção materna, porém otimistas e ativos quando contam com uma mãe amorosa, verdadeira ou substituta, seja na realidade ou na fantasia.

Esses fenômenos patológicos da vida individual têm seus paralelos na evolução da espécie humana. A expressão mais clara disso está na universalidade do tabu do incesto, que encontramos até nas sociedades mais primitivas. O tabu do incesto é a condição necessária de todo desenvolvimento humano, não pelo seu aspecto sexual, mas por seu aspecto afetivo. O homem, para nascer, para progredir, tem que romper o cordão umbilical, tem que vencer o profundo desejo de permanecer unido à mãe. O desejo incestuoso não recebe sua força de atração sexual pela mãe, mas do profundo desejo de continuar no ventre materno, ou de voltar a ele, ou aos nutritivos seios maternos. O tabu do incesto nada mais é do que os dois querubins com espadas de fogo que guardavam a entrada do Paraíso e impediam ao homem voltar à existência pré-individual de identificação com a Natureza.

Porém o problema do incesto não se limita à fixação na mãe. O vínculo com ela é apenas a forma mais elementar de todos os vínculos naturais do sangue, que dão ao homem a sensação de arraigamento e de pertencer a um grupo. Os vínculos

do sangue se estendem a todos os parentes consangüíneos, seja qual for o sistema pelo qual essa relação se estabeleça. A família e o clã e mais tarde o Estado, a nação ou a Igreja assumem a mesma função, para a criança, originariamente assumida pela mãe. O indivíduo se apóia nêles, sente-se arraigado nêles, tem a sensação de identidade como parte dêles, e não como um indivíduo dêles isolado. A pessoa, que não pertença ao mesmo clã, é considerada estranha e perigosa — não-partícipe das mesmas qualidades somente possuídas pelos membros do clã.

A fixação na mãe foi considerada por Freud um problema crucial do desenvolvimento humano, tanto da raça como do indivíduo. De acôrdo com o seu sistema êle explicou a intensidade da fixação na mãe como derivada da atração sexual que esta exerce sobre a criança pequena, ou seja, como expressão da tendência incestuosa inerente à natureza humana. Supôs que a perpetuação da fixação nas etapas posteriores da vida se devia à persistência do desejo sexual. Relacionando essa suposição com suas observações sobre a oposição do filho ao pai, reconciliou um e outras em uma explicação sumamente engenhosa — a do "complexo de Édipo". Explicou a rivalidade com o pai como consequência da rivalidade sexual com êle.

Porém, conquanto tenha constatado a enorme importância da fixação na mãe, inutilizou a sua descoberta com a peculiar interpretação que lhe deu: projetou na criança pequena o impulso sexual do homem adulto; tendo a criança desejos sexuais, segundo reconheceu Freud, êste supôs que o menino se sentia atraído pela mulher que estava mais próxima, e que só pela força superior da rivalidade nesse triângulo a criança se vê obrigada a renunciar a êsse desejo, sem, contudo, jamais se livrar completamente dessa frustração. A teoria de Freud é uma interpretação curiosamente racionalista dos fenômenos observáveis. Ao conceder a maior importância ao aspecto sexual do desejo incestuoso, Freud explica o desejo da criança como algo natural em si mesmo e evita o verdadeiro problema: a profundidade e intensidade do vínculo afetivo irracional com a mãe, o desejo de voltar à sua órbita, de continuar sendo uma parte dela, o medo de sair completamente dela. Na explicação de Freud, o desejo incestuoso não pode ser satisfeito por causa da presença do

pal-rival, quando, na realidade, o desejo incestuoso se opõe a todas as exigências da vida do adulto.

Assim, a teoria do complexo de Édipo é, ao mesmo tempo, o reconhecimento e a negação do fenômeno decisivo: a nostalgia do homem pelo amor materno. Ao atribuir significação fundamental à tendência incestuosa, reconhece a importância do vínculo com a mãe; ao explicá-la como tendência sexual, nega o significado emocional desse vínculo, que é o seu verdadeiro significado.

Quando a fixação na mãe também é sexual — o que indubitavelmente por vezes ocorre —, isso se deve a que a fixação afetiva é tão forte que influi sobre o desejo sexual, mas não a que o desejo sexual esteja na raiz da fixação. Pelo contrário, o desejo sexual é notoriamente volúvel quanto aos seus objetos, e geralmente é precisamente esse desejo que ajuda o adolescente a separar-se da mãe, não o que o prende a ela. Quando constatamos que essa intensa adesão à mãe alterou a função normal da tendência sexual, devemos ter em conta duas possibilidades. Uma, é a de que o desejo sexual dirigido à mãe constitui uma defesa contra o desejo de voltar à entranha materna; este desejo conduz à loucura ou à morte, enquanto o desejo sexual é pelo menos compatível com a vida. O sujeito se livra do medo da entranha ameaçadora mediante a fantasia, mais próxima da vida, de entrar na vagina com o órgão adequado.⁹ A outra possibilidade que se deve ter em conta é a de a fantasia da relação sexual com a mãe não ter a qualidade da sexualidade do varão adulto: a de uma atividade voluntária e prazerosa, mas a de passividade, a de ser conquistado e possuído pela mãe, até na esfera sexual. À parte essas duas possibilidades, que são manifestações de graves perturbações, encontramos casos de desejos sexuais incestuosos estimulados por uma mãe sedutora, os quais, conquanto expressivos da fixação na mãe, são menos indicativos de perturbações graves.

(⁹) Esta consequência se expressa, por exemplo, nos sonhos em que o sujeito se encontra em uma caverna com medo de morrer asfixiado, e depois tem relações sexuais com a mãe, o que lhe produz uma sensação de alívio.

O fato de Freud haver, ele próprio, tergiversado na sua própria grande descoberta poderá ter sido devido a um problema não-resolvido de sua relação com sua própria mãe, porém sem dúvida houve forte influência da atitude estritamente patriarcal tão característica da época de Freud, da qual ele compartilhava plenamente. A mãe havia sido destronada de seu lugar supremo como objeto de amor, e o seu lugar foi dado ao pai, o qual se acreditava ser a figura mais importante nos afetos da criança. Hoje, soam quase incríveis, já desaparecida grande parte da força da tendência patriarcal, as seguintes palavras de Freud: "Não posso assinalar na infância nenhuma necessidade tão forte quanto a de *proteção paterna*".¹⁰ De maneira análoga, ele escreveu, em 1908, referindo-se à morte de seu próprio pai, que a morte do pai é "o acontecimento mais importante, a perda mais dolorosa na vida do homem".¹¹ Assim, Freud dá ao pai o lugar que, na realidade, cabe à mãe e degrada esta, convertendo-a em objeto de desejo sexual. A deusa é transformada em prostituta, e o pai elevado a figura central do universo.¹²

Houve outro gênio, que viveu uma geração antes de Freud, que viu o papel fundamental desempenhado pelo vínculo com a mãe no desenvolvimento do homem: Johann Jacob Bachofen.¹³ Como a sua visão não estava limitada pela interpretação racionalista, sexual da fixação com a mãe, pôde ele ver os fatos de maneira mais profunda e objetiva. Supunha, em sua teoria da sociedade matriarcal, que a humanidade havia passado por uma fase, anterior à do patriarcado, em que os vínculos com a mãe, assim como os do sangue e do solo, foram as formas supremas de relação, tanto individual como socialmente. Nessa forma de organização, conforme já assinalamos, a mãe era a figura central da família, da vida social e da religião.

(¹⁰) S. Freud, *Civilization and Its Discontents*, trad. de J. Riviere, The Hogarth Press Ltd., Londres, 1953, p. 21.

(¹¹) Citado em E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Basic Books, Inc., Nova York, 1953, Vol. I. p. 324.

(¹²) Nessa eliminação da figura da mãe, Freud fez, em Psicologia, o que Lutero fez em religião. Freud é, propriamente dito, o psicólogo da religião.

(¹³) Veja-se J. J. Bachofen, *Mutterrecht und Ur Religion*, organizado por R. Marx, A. Kroener Verl., Stuttgart, 1954.

Embora muitas das construções históricas de Bachofen sejam indefensáveis, não cabe dúvida quanto ao ter ele descoberto uma forma de organização social e uma estrutura psicológica que haviam sido ignoradas pelos psicólogos e antropólogos porque, do ponto de vista patriarcal destes, parecia absurda a idéia de uma sociedade governada por mulheres e não por homens. Porém há muitos indícios de que a Grécia e a Índia, antes da invasão do Norte, tiveram culturas de estrutura matriarcal. O grande número e a significação das deusas-mães assinalam a mesma direção. (A Vênus de Willendorf, a Deusa-Mãe da Mohengo-Daro, Ísis, Ístar, Réia, Cibele, Hator, a Deusa Serpente de Nipur, a Deusa Aquática Ai, dos acádios, Deméter e a Deusa indiana Cali — criadora e destruidora de vida — são apenas alguns exemplos). Até em muitas sociedades primitivas de nossos dias podemos ver remanescentes da estrutura matriarcal em formas matrilineares de consangüinidade, ou nas formas matrilocais de matrimônio; de modo ainda mais significativo, podemos encontrar numerosos exemplos do tipo matriarcal de relação com a mãe, o sangue e o solo, até mesmo onde as formas sociais não mais são matriarcais.

Enquanto Freud viu na fixação incestuosa apenas um elemento negativo e patogênico, Bachofen viu claramente tanto o aspecto negativo quanto o positivo da fixação à figura da mãe. *O aspecto positivo é um sentido de afirmação da vida, liberdade e igualdade, que impregna a estrutura matriarcal.* Enquanto permanecem filhos da Natureza e de mães, os homens são iguais, têm os mesmos direitos e títulos, e o único valor que conta é o valor da vida. Em outras palavras, a mãe ama seus filhos não porque um seja melhor do que outro, não porque um satisfaça suas esperanças melhor do que outro, mas porque são seus filhos e, nessa qualidade, todos são iguais e têm o mesmo direito ao amor e ao carinho. O aspecto *negativo* da estrutura matriarcal também foi claramente visto por Bachofen: *por estar atado à Natureza, ao sangue e ao solo, o homem é impedido de desenvolver a sua individualidade e sua razão.* Permanece uma criança e incapaz de progredir.¹⁴

(14) É interessante observar como esses dois aspectos da estrutura matriarcal foram adotados por duas filosofias opostas nos últimos cem anos. A escola marxista abraçou com grande entu-

Bachofen deu uma interpretação igualmente ampla e profunda do papel do pai, assinalando também os aspectos positivos e negativos da função paterna. Parafraseando as idéias de Bachofen e ampliando-as um pouco, eu diria que o homem, não equipado para criar filhos (refiro-me aqui, naturalmente, à *experiência* da gravidez e do parto, e não à noção puramente racional de que o sêmen masculino é necessário para a concepção de um filho), nem investido da missão de alimentá-los e cuidá-los, está mais afastado da Natureza do que a mulher. Como está menos arraigado à Natureza, ele se vê obrigado a desenvolver sua razão, a formar por si mesmo um mundo de idéias, princípios e coisas artificiais que substituam a Natureza como base da existência e segurança. A relação do filho com o pai não tem a mesma intensidade que a relação com a mãe, porque o pai não tem nunca o papel envolvente, protetor e amoroso que tem a mãe nos primeiros anos da vida do filho. Pelo contrário, nas sociedades patriarcais a relação do filho com o pai é de submissão, por um lado, e, por outro, de rebelião, o que contém em si um elemento permanente de dissolução. A submissão ao pai é diferente da fixação na mãe. Esta é uma continuação do vínculo natural, da fixação na Natureza. A primeira é artificial, feita pelo homem, baseada na força e no direito, e, portanto, menos compelidora e premente do que a fixação na mãe. Enquanto a mãe representa a Natureza e o amor incondicional, o pai representa a abstração, consciência, direito, dever e hierarquia. O amor paterno não é o amor incondicional que a mãe sente pelas crianças pelo fato de *serem seus filhos*, mas o amor pelo filho de que ele mais gosta pelo fato de melhor atender às suas expectativas e de se mostrar melhor qualificado para herdeiro dos bens e funções mundanas do pai.

siasmo as teorias de Bachofen devido ao elemento de igualdade e liberdade inerentes à estrutura matriarcal (cf. Friedrich Engels, *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*). Depois de muitos anos de não se haver prestado muita atenção às teorias de Bachofen, os filósofos nazistas adotaram-nas, demonstrando igual entusiasmo, porém por razões opostas: atraía-os a irracionalidade dos vínculos do sangue e do solo, que é o outro aspecto da estrutura material, tal como a expressou Bachofen.

Segue-se daí uma importante diferença entre o amor materno e o amor paterno: em relação à mãe, há pouco que a criança possa fazer para regular ou controlar esse amor. O amor materno é como um ato de graça: se existe, é uma bênção; se não existe, não pode ser criado. Aí está a razão para as criaturas que não tenham vencido a fixação na mãe tentarem frequentemente procurar o amor materno de uma forma neurótica e mágica, fingindo-se desvalidos, enfermos ou regressando emocionalmente à fase da infância. A idéia mágica é: se me converto em uma criança desvalida, terá de aparecer uma mãe e dedicar-se a cuidar de mim. Por outro lado, a relação com o pai pode ser controlada. O pai quer que o filho cresça, que adquira responsabilidade, que pense, que construa; e (ou) que lhe seja obediente, que lhe sirva, que se pareça com ele. Se as expectativas paternas se referirem mais ao desenvolvimento e à obediência, o filho tem possibilidade de conquistar o amor paterno, de produzir o afeto paterno fazendo as coisas que ele deseja. Em suma: *os aspectos positivos do complexo patriarcal são a razão, disciplina, consciência, individualismo; os aspectos negativos são a hierarquia, opressão, desigualdade, submissão.*¹⁵

É de especial importância observar a estreita conexão entre as figuras paterna e materna e os princípios morais. Freud, em sua concepção do superego, relaciona apenas a figura do pai ao desenvolvimento da consciência. Supõe que o menino pequeno, amedrontado pela ameaça de castração divisada no pai rival, incorpora o pai — ou melhor, seus comandos e proibições — à formação de uma consciência.¹⁶ Porém não há apenas uma *consciência paterna*, mas também uma *consciência materna*; há uma voz que nos manda cumprir o nosso dever, e uma voz que nos manda amar e perdoar, tanto aos outros quanto a nós mesmos. É bem verdade que ambos os tipos de cons-

(15) Em nenhuma outra parte esses aspectos estão expressados com maior clareza do que na figura de Creonte, em *Antígone*, de Ésquilo.

(16) Em *Análise do Homem*, discuti o caráter relativista do conceito de superego de Freud e estabeleci a diferença entre uma consciência autoritária e uma consciência humanista, que é a voz que nos faz recordar de nós mesmos. Cf. *Análise do Homem*, loc. cit., Cap. IV, 2.

ciência são originalmente influenciados pelas figuras paterna e materna, mas no processo de amadurecimento a consciência se torna cada vez mais independente dessas figuras paterna e materna originais; *nós nos tornamos*, por assim dizer, *o nosso próprio pai e a nossa própria mãe, e também nos tornamos o nosso próprio filho*. O pai que temos dentro de nós nos diz “deves fazer isto” e “não deves fazer aquilo”. Se erramos, nos repreende, e se acertamos, nos elogia. Mas, enquanto o pai que temos em nós nos fala dessa maneira, a mãe que temos em nós nos fala uma linguagem diferente. É como se ela estivesse dizendo: “teu pai está muito certo ao te repreender, mas não o leves muito a sério; faças o que fizeres, és o meu filho, eu te amo e te perdoo; nada do que tenhas feito pode interferir no teu direito à vida e à felicidade.” A voz paterna e a voz materna falam uma linguagem diferente; em verdade, parecem dizer coisas contrárias. Não obstante, a contradição entre o princípio do dever e o princípio do amor, das consciências paterna e materna, é uma contradição inerente à existência humana, devendo os seus dois termos ser aceitos. A consciência que segue apenas os ditames do dever é tão aberrante quanto a que segue apenas os ditames do amor. As vozes paterna e materna que temos em nós falam não apenas no tocante à atitude do homem com relação a si mesmo, mas também com relação a todos os seus semelhantes. O homem poderá julgar seus semelhantes pela consciência paterna, mas deverá, ao mesmo tempo, dar ouvidos à voz materna que traz em si mesmo, à voz que ama todas as criaturas, tudo o que vive e que é capaz de perdoar todas as transgressões.¹⁷

Desejo, antes de prosseguir na discussão das necessidades básicas do homem, dar uma descrição ligeira das várias fases

(17) É interessante estudar-se o peso do princípio paterno e materno no conceito de Deus nas religiões cristã e judaica. O Deus que manda o dilúvio porque todos são fracos, exceto Noé, representa a consciência paterna. O Deus que fala a Jonas, com compaixão por “aquela grande cidade em que vivem mais de seis vintenas de milhares de pessoas que não sabem distinguir a mão direita da esquerda, e também muito gado bovino”, fala com a voz da mãe que a tudo perdoa sempre. A mesma polaridade entre a função paterna e materna de Deus pode ser claramente divisada no desenvolvimento ulterior da religião judaica, bem como no da religião cristã, especialmente no misticismo.

de arraigamento observáveis na história da humanidade, embora essa exposição interrompa um pouco a linha mestra deste capítulo.

Enquanto a criança está arraigada na mãe, o homem, em sua infância histórica (que ainda é, folgadoamente, a maior parte da história no que diz respeito ao tempo), permanece arraigado na Natureza. Conquanto haja emergido da Natureza, o mundo natural continua sendo o seu lugar: neste ainda estão as suas raízes. Ele procura encontrar segurança regressando à Natureza e identificando-se com ela, com o mundo das plantas e dos animais. Essa tentativa de firmar-se na Natureza pode ser claramente vista em muitos mitos e rituais religiosos primitivos. Quando o homem adora árvores e animais como ídolos, ele adora particularizações da Natureza; elas são as forças protetoras e poderosas cuja adoração é a adoração da própria Natureza. Relacionando-se a elas, o indivíduo encontra o seu sentido de identidade e vinculação, como parte da Natureza. O mesmo se dá no tocante à relação do indivíduo ao *solo* em que ele vive. A tribo é freqüentemente unificada não apenas pelo sangue mas também pelo solo comum, e essa mesma combinação de sangue e solo lhe dá o seu vigor, por constituir o lugar e a estrutura de orientação para cada indivíduo da tribo.

Nesta fase da evolução humana o homem ainda se sente uma parte do mundo natural, o mundo dos animais e das plantas. Somente quando ele dá o passo decisivo para emergir plenamente da Natureza, é que tenta criar uma linha demarcatória definida entre si e o mundo animal. Um exemplo disso pode ser encontrado na crença dos índios Winnebago de que, no início, a criatura não tinha sequer forma permanente. Tudo era um tipo de ser neutro que podia transformar-se em homem ou em animal. Em um certo período, aquele ser decide evoluir definitivamente para o animal ou para o homem. Desde então todos os animais permaneceram animais, e o homem permaneceu homem.¹⁸ A mesma idéia está expressada na crença asteca de que o mundo, antes da era em que ora vivemos, era habitado exclusivamente por animais, até que, com Quetzalcoatl,

emergiram os seres humanos; o mesmo sentimento é expressado na crença ainda existente entre alguns índios mexicanos de que um certo animal corresponde particularmente a uma pessoa; ou na crença maori de que uma certa árvore (plantada ao nascimento) corresponde a um indivíduo. É expressada nos vários rituais em que o homem se identifica com um animal, disfarçando-se nêlo, ou na seleção de um totem animal.

Essa relação passiva com a Natureza correspondeu às atividades econômicas do homem. Começou como coletor de alimentos e caçador, e, não fôssem os seus instrumentos primitivos e o uso do fogo, poder-se-ia dizer que não diferia muito do animal. No processo da História as suas perícias se desenvolveram, e sua relação com a Natureza se transforma de passiva em ativa. Aperfeiçoa a criação de animais, aprende a cultivar a terra, consegue perícia sempre maior na arte e no artesanato, troca os seus produtos pelos de outros países e torna-se, assim, viajante e comerciante.

Seus deuses mudam de forma, correspondentemente. Enquanto ele se sente em grande parte identificado com a Natureza, seus deuses são parte dela. Quando as suas perícias como artífice aumentam, constrói deuses em pedra ou madeira, ou em ouro. Evoluindo ainda mais, e tendo adquirido maior noção de seu próprio vigor, seus deuses assumem a forma de seres humanos. A princípio — e isso parece corresponder a uma etapa agrícola — Deus se lhe apresenta sob a forma da "Grande Mãe", tódia protetora e tódia nutriente. Eventualmente, começa a adorar deuses paternais, representando a razão, os princípios e as leis. Este último e decisivo afastamento do arraigamento na Natureza e da dependência de uma mãe amantíssima parece ter-se iniciado com o surgimento das grandes religiões racionais e patriarcais. No Egito, com a revolução religiosa de Icnatão no século XIV a. C.; na Palestina, com a formação da religião mosaica mais ou menos na mesma época; na Índia e na Grécia, com a chegada dos invasores do Norte, em época não muito posterior. Vários rituais expressaram essa nova idéia. No sacrifício de animais, o animal que existe no homem é sacrificado a Deus. No tabu bíblico que proíbe beber o sangue do animal (porque "o sangue é a sua vida"), é traçada estrita linha demarcatória entre o homem e o animal. No conceito de Deus — que representa o

(18) Este exemplo procede de Paul Radin, *Gott und Mensch in der Primitiven Welt*, Rhein Verlag, Zurique, 1953, p. 30.

conceito unificador de toda a vida, que é invisível e ilimitado — foi estabelecido o pólo oposto do mundo natural, finito, diversificado, do mundo das coisas. O homem, criado à semelhança de Deus, compartilha as Suas qualidades; emerge da Natureza e luta por nascer completamente, por despertar plenamente.¹⁹ Esse processo atingiu um estágio mais avançado nos meados do primeiro milênio, na China, com Confúcio e Lao-tse; na Índia, com Buda; na Grécia, com os filósofos da ilustração grega e na Palestina com os profetas bíblicos, chegando depois a um novo clímax com o cristianismo e o estoicismo no seio do Império Romano, com Quetzalcoatl no México,²⁰ e outro meio milênio depois, com Maomé, na África.

Nossa cultura ocidental descansa em duas bases: a cultura judaica e a cultura grega. Considerando a tradição judaica, cujos fundamentos foram lançados no Antigo Testamento, constatamos tratar-se ela de uma forma pura de cultura patriarcal, construída sobre os poderes do pai na família, do padre e do rei na sociedade, e de um Deus paternal no Céu. Contudo, pode-se, a despeito dessa forma extrema de patriarcado, reconhecer ainda os elementos matriarcais mais antigos tal como existiram nas religiões baseadas em vínculos com a Terra e a Natureza (religiões telúricas) que foram derrotadas pelas religiões patriarcais e racionais durante o segundo milênio a. C.

Na história da Criação encontramos o homem ainda em unidade primitiva com o solo, sem a necessidade de trabalhar, e sem autoconsciência. A mulher é, dos dois, o mais inteligente, ativo e audaz, e somente após a “queda” o Deus patriarcal anuncia o princípio de que o homem deve mandar na mulher. Todo o Antigo Testamento é uma elaboração do princípio patriarcal em várias formas, pelo estabelecimento de uma hierarquia

(19) Enquanto eu revia o manuscrito deste livro, encontrei em *Der Dritte oder der Vierte Mensch*, de Alfred Weber. R. Piper Co., Munique, 1953, pp. 9 ss., um esquema do processo histórico que tem alguma analogia com o que proponho neste trabalho. Weber supõe um “período ctônico” de 4000 a 1200 a. C., caracterizado pela fixação à terra nos povos agrícolas.

(20) Para esta referência siga os escritos e as comunicações pessoais de Laurette Séjourné; veja-se “El Mensaje de Quetzalcoatl”, *Cuadernos Americanos*, V, 1954.

paterna em um Estado teocrático, e uma organização familiar estritamente patriarcal. Na estrutura da família conforme a descreve o Antigo Testamento, encontramos sempre a figura do filho favorito: Abel contra Caím; Jacó contra Esaú; José contra seus irmãos; e, em sentido mais amplo, o povo de Israel como um filho favorito de Deus. Em vez da igualdade de todos os filhos aos olhos maternos, nós encontramos o favorito, que é o mais semelhante ao pai e o mais querido pelo pai como seu sucessor e o herdeiro de suas propriedades. Na luta pela posição de filho favorito, e, portanto, pela herança, os irmãos se tornam inimigos, a igualdade cede lugar à hierarquia.

O Antigo Testamento postula não apenas um tabu estrito de incesto, mas também uma proibição da fixação ao solo. A *história humana* é descrita como iniciando com a expulsão do homem do paraíso, do solo em que ele estava arraigado e com o qual ele se sentia uno. A *história judaica* é descrita como iniciando com a ordem recebida por Abraão para deixar a terra em que nascera, e ir “para um país que não conheceis”. Da Palestina, a tribo perambula até o Egito; daí, volta novamente à Palestina. Mas a nova fixação também não é definitiva. Os ensinamentos dos profetas são contrários ao envolvimento incestuoso com o solo e a Natureza, tal como se manifestava na idolatria canaanita. Eles proclamaram o princípio de que um povo que voltou dos princípios da razão e justiça aos do vínculo incestuoso com o solo será afastado do seu solo e vagará pelo mundo, sem pátria e sem solo, até que tenha desenvolvido plenamente os princípios da razão, até que tenha superado a ligação incestuosa com o solo e a Natureza; somente então poderá o povo voltar à sua pátria, e só então o solo lhe será uma bênção, uma pátria humana livre da maldição do incesto. O conceito do tempo messiânico é o da vitória total sobre os vínculos incestuosos e o pleno estabelecimento da realidade espiritual da consciência moral e intelectual não apenas entre os judeus, mas entre todos os povos da Terra.

A coroação e o conceito central do sentido patriarcal do Antigo Testamento residem, como é natural, no conceito de Deus. Ele representa o princípio unificador que está por trás da diversidade de fenômenos. O homem é criado à semelhança de Deus, e, portanto, todos os homens são iguais: iguais em suas qualida-

des espirituais comuns, em sua razão comum e em sua capacidade para o amor fraternal.

O cristianismo primitivo é um maior desenvolvimento desse espírito, não tanto pela importância atribuída à idéia do amor, que encontramos expressada em muitas partes do Antigo Testamento, mas na insistência no caráter supranacional da religião. Assim como os profetas negavam a validade da existência de seu próprio Estado, os primeiros cristãos negavam a legitimidade moral do Império Romano, porque violava os princípios do amor e da justiça.

Enquanto a tradição judaico-cristã destacava o aspecto moral, o pensamento grego encontrou sua expressão mais fecunda no aspecto intelectual do espírito patriarcal. Na Grécia, como na Palestina, encontramos um mundo patriarcal que, em seus aspectos sociais e religiosos, surgiu vitoriosamente em uma estrutura matriarcal anterior. Assim como Eva não nasceu de mulher, mas foi feita de uma costela de Adão, Atená não foi filha de mulher, mas saiu da cabeça de Zeus. A persistência de um antigo mundo matriarcal pode ver-se ainda, como mostrou Bachofen, nas figuras das deusas subordinadas ao patriarcal mundo olímpico. Os gregos lançaram as bases do desenvolvimento intelectual do mundo ocidental. Formularam os "primeiros princípios" do pensamento científico, foram os primeiros a criar a "teoria" como base da Ciência, a desenvolver uma filosofia sistemática como não havia existido antes em nenhuma cultura. Criaram uma teoria do Estado e da sociedade baseada em sua experiência da "polis" grega, que foi continuada em Roma sobre a base social de um vasto império unificado.

Em razão da incapacidade do Império Romano para dar prosseguimento a uma evolução social e política progressista, o processo sofreu solução de continuidade por volta do século IV; porém não antes de ter sido criada uma nova e poderosa instituição, a Igreja Católica. Embora o cristianismo primitivo tivesse sido um movimento espiritualmente revolucionário dos pobres e deserdados, que discutiam a legitimidade moral do Estado existente, a crença de uma minoria que aceitava a perseguição e a morte como testemunhos de Deus se converteu, em tempo incrivelmente curto, em religião oficial do Estado romano. Enquanto a estrutura social do Império Romano se ia solidificando len-

tamente em um regime feudal que sobreviveu na Europa durante mil anos, a estrutura social da religião católica começou, por sua vez, a modificar-se. A atitude profética que estimulava a discussão e a crítica da violação, pelo poder secular, dos princípios do amor e da justiça, perdeu importância. A nova atitude buscava o apoio indistinto do poder da Igreja como instituição. Foi dada tal satisfação psicológica às massas, e elas aceitaram sua dependência e sua pobreza com resignação sem se esforçarem por melhorar sua condição social.²¹

A transformação mais importante, do ponto-de-vista deste estudo, é a mudança da ênfase de uma configuração puramente patriarcal para uma mistura de elementos patriarcais e matriarcais. O Deus judeu do Antigo Testamento havia sido um deus estritamente patriarcal; no catolicismo, voltou a ser introduzida a idéia da mãe que ama e perdoa. A própria Igreja Católica — mãe que a tudo abarca — e a Virgem simbolizam o espírito maternal de amor e perdão, enquanto Deus, o pai, representava, no princípio hierárquico, a autoridade a que o homem tem que submeter-se sem queixa nem rebelia. Indubitavelmente, essa mescla de elementos maternos e paternos foi um dos principais fatores a que deveu a Igreja sua atração

(²¹) A mudança na função social do cristianismo foi acompanhada de mudanças profundas em seu espírito; a Igreja converteu-se em organização hierárquica. O interesse foi passando cada vez mais da esperança de uma segunda vinda de Cristo e da criação de uma nova ordem de amor e justiça para o fato da primeira vinda de Cristo e a mensagem apostólica da salvação do homem da maldade que lhe é inerente. Deu-se outra mudança relacionada com essa. O conceito originário de Cristo se continha no dogma adocionista segundo o qual Deus havia adotado o homem Jesus como seu filho, isto é, que um homem, pobre e desditoso, se havia convertido em deus. Neste dogma, a esperança e anelos revolucionários dos pobres e oprimidos encontraram uma expressão religiosa. Um ano após haver sido o cristianismo declarado religião oficial do Império Romano, foi oficialmente aceito o dogma de que Deus e Jesus eram idênticos, eram da mesma essência, e que Deus nada mais havia feito do que manifestar-se na carne de um homem. Nessa nova opinião, a idéia revolucionária da elevação do homem a Deus foi substituída por um ato de amor de Deus que desceria até o homem, por assim dizer, e dessa forma, salvá-lo-ia de sua corrupção. (Veja-se E. Fromm, *Die Entwicklung des Christus Dogmas*, Psychoanalytischer Verlag, Viena, 1931.)

e influência enormes sobre os espíritos das gentes. As massas, oprimidas pelas autoridades patriarcais, podiam recorrer à mãe amantíssima que as confortaria e intercederia em seu favor.

A função histórica da Igreja não consistiu, de forma alguma, exclusivamente em ajudar a estabelecer a ordem feudal. Sua obra mais importante, para a qual contribuíram muitos árabes e judeus, foi transmitir os elementos essenciais do pensamento judeu e grego à primitiva cultura européia. É como se a história do Ocidente se houvesse detido durante mil anos, esperando o momento em que o Norte da Europa alcançasse a etapa de desenvolvimento a que o mundo mediterrâneo havia chegado em princípios da Idade Média. Quando a herança espiritual de Atenas e Jerusalém chegou até ali e saturou os povos do Norte da Europa, a estrutura social solidificada começou a desfazer-se, tendo início um novo movimento expansivo social e espiritual.

A teologia católica dos séculos XIII e XIV, as idéias da Renascença italiana, "o descobrimento do indivíduo e da Natureza", os conceitos de humanismo e de direito natural, e a Reforma, são as bases do novo desenvolvimento. O efeito mais drástico e de maior alcance sobre a Europa e sobre o mundo foi exercido pela Reforma. O protestantismo e o calvinismo voltaram ao espírito puramente patriarcal do Antigo Testamento e eliminaram do conceito religioso o elemento maternal. O homem já não estava envolvido pelo amor maternal da Igreja e da Virgem; estava sozinho, frente a um Deus severo e estrito cuja graça podia ser obtida somente por um ato de submissão total. Os príncipes e o Estado tornaram-se onipotentes, sancionados pelas ordens de Deus. A emancipação dos laços feudais conduziu a um sentimento cada vez mais forte de isolamento e desamparo, porém ao mesmo tempo o aspecto positivo do princípio paternal se afirmava no renascimento do pensamento racional e do individualismo.²²

O renascimento do espírito patriarcal desde o século XVI, especialmente nos países protestantes, mostra, ao mesmo tempo,

(22) Veja-se a análise brilhante e completa que M. N. Roy faz desses problemas em *Reason, Romanticism and Revolution*, Renaissance Publishing Co., Calcutá, 1952.

o aspecto *positivo* e o aspecto *negativo* do patriarcalismo. O aspecto negativo se manifestou em uma nova submissão ao Estado e ao poder temporal, à importância sempre crescente das leis feitas pelo homem e às hierarquias seculares. O aspecto positivo se revelou no crescente espírito de racionalidade e objetividade e no desenvolvimento da consciência individual e social. O florescimento da Ciência em nossos dias é uma das manifestações mais impressionantes do pensamento racional que a humanidade haja produzido. Porém o *complexo matriarcal*, tanto em seu aspecto positivo quanto negativo, de nenhum modo desapareceu do cenário ocidental moderno. Seu aspecto positivo, a idéia da igualdade humana, do caráter sagrado da vida, do direito de todos os homens de participar dos frutos da terra, encontrou sua expressão nas idéias do direito natural, no humanismo, na filosofia da ilustração e nos objetivos do socialismo democrático. É comum a todas essas idéias o conceito de que todos os homens são filhos da Mãe-Terra e têm direito a ser alimentados por ela e a gozar de felicidade, sem terem de provar esse direito pela conquista de uma posição particular. A irmandade de todos os homens implica serem todos filhos da mesma mãe, terem um direito inalienável ao amor e à felicidade. Nesse conceito está eliminado o vínculo incestuoso com a mãe. Pelo domínio da Natureza, tal como se manifesta na produção industrial, o homem se livra dos vínculos do sangue e do solo, humaniza a Natureza e naturaliza a si mesmo.

Porém ao lado do desenvolvimento dos aspectos positivos do complexo matriarcal, encontramos, no desenvolvimento da Europa, a persistência de seus aspectos negativos, ou até a regressão a eles: a fixação ao sangue e ao solo. O homem — livre dos laços tradicionais da comunidade medieval, amedrontado ante a nova liberdade que o converteu em átomo isolado, buscou refúgio em uma nova idolatria do sangue e do solo, cujas expressões mais evidentes são o nacionalismo e o racismo. Paralelamente com o desenvolvimento progressivo, que é uma fusão dos aspectos positivos do espírito patriarcal e do matriarcal, produziu-se o desenvolvimento dos aspectos negativos de ambos os princípios: o culto do Estado, mesclado com a idolatria da raça ou da nação. O fascismo, o nazismo e o stalinismo são as manifestações mais agudas dessa mescla de culto do Esta-

do e do clã, encarnados ambos os princípios na figura de um "Fuehrer".

Contudo, os novos totalitarismos não são, de modo algum, as únicas manifestações, em nosso tempo, da fixação incestuosa. A queda do mundo católico supranacional da Idade Média teria levado a uma forma de "catolicismo" mais elevada, ou seja, de universalismo humano superador do culto do clã, se o processo tivesse seguido as intenções dos guias espirituais do pensamento humanista da Renascença. Mas, embora a ciência e a técnica hajam criado as condições para que pudesse produzir-se êsse processo, o mundo ocidental voltou a cair em novas formas de idolatria do clã, naquela mesma orientação que os profetas do Antigo Testamento e o cristianismo primitivo quiseram extirpar pela raiz. O nacionalismo, que em suas origens foi um movimento progressista, substituiu os vínculos do feudalismo e do absolutismo. O homem comum de hoje obtém seu sentido de identidade de sua vinculação a uma nação, e não do fato de ser "filho do homem". Sua objetividade, ou seja, sua razão, mostra-se deformada por essa fixação. Julga o "estrangeiro" com outros critérios que o dos indivíduos de seu clã. Seus sentimentos para com o estrangeiro também estão atrofiados. As criaturas que não são "familiares" por vínculos de sangue e do solo (expressados pela linguagem comum à comunidade, hábitos, alimentos, canções etc.) são olhadas com desconfiança, e, à mais ligeira provocação, podem surgir contra elas mentiras paranóides. Esta fixação incestuosa não só envenena as relações do indivíduo com o estrangeiro, mas também as relações com os indivíduos do mesmo clã e as da própria criatura consigo mesma. A pessoa que não se livrou dos vínculos do sangue e do solo ainda não nasceu completamente como ser humano; sua capacidade para o amor e a razão está tolhida; não sente a si mesma nem os seus próximos em sua realidade humana.

O nacionalismo é nossa forma de incesto, é nossa idolatria, é nossa loucura. Seu culto é o "Patriotismo". Não é necessário dizer que, por "patriotismo", entendo a atitude que coloca a pátria acima da humanidade, acima dos princípios da verdade e da justiça, e não o interesse amoroso pela nossa nação, que é o interesse tanto pelo espírito da nação quanto por seu bem-

estar material, mas não por seu poderio sobre outras nações. Assim como o amor por um indivíduo com a exclusão do amor por todos os demais não é amor, o amor à pátria que não faz parte do amor pela humanidade não é amor, mas um culto idolátrico.²³

O caráter idolátrico do sentimento nacional pode ser distinguido na reação contra a violação dos símbolos do clã, reação muito diferente da que se produz contra a violação dos símbolos religiosos e morais. Imaginemos um indivíduo a pisotear a bandeira do seu país no meio de uma rua de uma cidade do mundo ocidental, ante os olhos das gentes. Teria de ser muito afortunado para não morrer linchado. Quase todo mundo experimentaria um sentimento de furiosa indignação, parte essencial de seu sentimento de identidade, que dificilmente permitiria qualquer pensamento objetivo. O homem que assim desrespeitasse a bandeira teria feito algo indescritível: não teria apenas cometido um dentre os muitos crimes, mas o *próprio crime*, aquêle inviolável e imperdoável. Não tão enérgica, mas, não obstante, qualitativamente igual, seria a reação contra o indivíduo que dissesse: "Não amo o meu país", ou, no caso de uma guerra, "não me importa que o meu país vença". Essas palavras seriam um verdadeiro sacrilégio, e o homem que as pronunciasse se converteria em um monstro, em um proscrito, aos olhos de seus concidadãos.

Para compreender a qualidade particular do sentimento que essas coisas suscitam, podemos comparar essa reação com a que se verificaria se um indivíduo dissesse: "Sou partidário de que se matem todos os negros, ou todos os judeus; ou partidário de que se empreenda uma guerra para conquistar novos territórios." Indubitavelmente, a maioria das criaturas pensaria tratar-se de opinião imoral, desumana; porém o essencial é que não se produziria o sentimento especial de indignação profunda e irreprimível. Essa opinião é "má" mas não é um sacrilégio, não é um ataque ao "sagrado". Até quando um indivíduo fala desrespeitosamente de Deus, dificilmente desperta o

(23) Para o problema do nacionalismo, veja-se o amplo e profundo estudo de R. Rocker intitulado "Nationalism and Culture", Rocker Publ. Comm., Los Angeles, 1937.

mesmo sentimento de indignação que se manifesta contra o crime, contra o sacrilégio que é a violação dos símbolos do país. É fácil racionalizar a reação contra a violação dos símbolos nacionais dizendo que o indivíduo que não respeita o seu país revela falta de solidariedade humana e de sentimento social; mas não se poderá dizer o mesmo do indivíduo que defende a guerra, ou a matança de gente inocente, ou explora outros em proveito próprio? Indubitavelmente, a falta de interesse pelo próprio país é uma expressão de falta de responsabilidade social e de solidariedade humana, tanto quanto os outros atos aqui mencionados, mas a reação à violação da bandeira é fundamentalmente distinta da reação à negação da responsabilidade social em todos os outros aspectos. Um objeto é "sagrado", é um símbolo do culto ao clã; os demais não o são.

Após haverem as grandes revoluções européias dos séculos XVII e XVIII malogrado em transformar a "liberdade de" em "liberdade para", o nacionalismo e o culto ao Estado se converteram em sintomas de uma regressão à fixação incestuosa. Somente quando o homem conseguir desenvolver a sua razão e o seu amor mais além do que conseguiu até agora, somente quando ele se sentir arraigado no sentimento de fraternidade universal, é que terá encontrado uma forma nova e humana de arraigamento, que terá transformado o seu mundo em uma pátria verdadeiramente humana.

d) SENTIMENTO DE IDENTIDADE — INDIVIDUALIDADE VERSUS CONFORMIDADE GREGÁRIA

Podemos definir o homem como o animal que pode dizer "eu", que pode ter consciência de si mesmo como entidade independente. O animal, por estar dentro da Natureza sem transcendê-la, não tem consciência de si mesmo, não necessita de um sentimento de identidade. O homem, afastado da Natureza, dotado de razão e de imaginação, necessita formar conceito de si mesmo, necessita dizer e sentir: "Eu sou eu". Por não *ser vivido*, mas *viver*, por haver perdido a unidade originá-

ria com a Natureza, tem que tomar decisões, tem consciência de si mesmo e de seu vizinho como pessoas diferentes, e tem que ser capaz de sentir a si mesmo como sujeito de suas ações. Como ocorre com as necessidades de relação, arraigamento e transcendência, esta necessidade de um sentimento de identidade é tão vital e imperativa, que o homem não poderia ter saúde mental se não encontrasse algum modo de satisfazê-la. O sentimento de identidade do homem se desenvolve no processo de sair dos "vínculos primários" que o ligam à mãe e à Natureza. O menino, que ainda se sente identificado com a mãe, não pode dizer "eu", nem necessita disso. Únicamente depois de conceber o mundo exterior como coisa separada e independente dele é que adquire consciência de si como ser diferente, e uma das últimas palavras que aprende a usar é "eu", com referência a si mesmo.

No desenvolvimento da *espécie humana*, o grau em que o homem tem consciência de si mesmo como um ser separado depende da medida em que se haja libertado do clã e da medida em que se tenha desenvolvido nêlo o processo de individualização. O indivíduo de um clã primitivo pode expressar sua identidade com a fórmula "eu sou nós"; ainda não pode conceber a si mesmo como um "indivíduo" existente à parte de seu grupo. No mundo medieval, o indivíduo estava identificado com o seu papel social na hierarquia feudal. Um homem não era campe-sino por casualidade, da mesma forma que um homem não era senhor feudal por casualidade. Ele era ou campesino ou senhor feudal definitivamente e esse sentimento de inalterabilidade de sua situação constituía parte essencial de seu sentimento de identidade. Quando caiu o regime feudal, esse sentimento de identidade sofreu forte sacudidela e surgiu a pungente pergunta: "Quem sou eu?", ou, com maior exatidão: "Como saberei se eu sou eu?" Esta é a pergunta que Descartes formulou em forma filosófica, e satisfaz à necessidade de identificação dizendo: "Duvido, por conseguinte, penso; penso, por conseguinte, sou". Esta resposta põe toda a ênfase na experiência do "eu" como sujeito de toda a atividade *pensante*, porém malogra em ver que o "eu" é também experimento nos processos do sentimento e da ação criadora.

A cultura ocidental se desenvolveu no sentido de criar as bases do pleno sentimento de individualidade. Libertando-se o indivíduo política e economicamente, ensinando-o a pensar por si mesmo e libertando-o de toda pressão autoritária, podia esperar-se que se estivesse capacitando-o também para sentir-se "eu" no sentido de ser centro e sujeito ativo de suas potencialidades e de sentir a si mesmo como tal. Mas apenas uma pequena minoria adquiriu o novo sentimento do "eu". Para a maioria o individualismo não foi muito mais do que uma fachada atrás da qual se ocultava o malôgro na aquisição de um sentimento individual de identidade.

Buscaram-se e encontraram-se muitos substitutivos para o verdadeiro sentimento individual de identidade. A nação, a religião, a classe e a ocupação servem para proporcionar um sentimento de identidade. "Sou estadunidense", "sou protestante", "sou um homem de negócios" são as fórmulas que ajudam o indivíduo a ter um sentimento de identidade depois de haver desaparecido a primitiva identidade do clã e antes de haver adquirido um sentimento de identidade verdadeiramente individual. Essas diferentes identificações são geralmente empregadas simultaneamente na sociedade contemporânea. Em sentido amplo, são identificações de situação ou *status*, mostrando-se mais eficazes quando mescladas com velhos remanescentes feudais, como nos países europeus. Nos Estados Unidos, onde subsistiram tão poucos restos feudais, e onde a mobilidade social é tão grande, essas identificações de situação naturalmente são menos eficazes, e o sentimento de identidade se vai transformando cada vez mais em sentimento de conformidade.

Na medida em que não sou diferente, na medida em que sou como os demais, e em que estes me consideram uma "pessoa normal", posso sentir-me a mim mesmo como "eu". Eu sou "como tu me queres", como disse Pirandello no título de uma de suas peças teatrais. Em vez de identidade pré-individualista do clã, surge uma nova identidade gregária, na qual o sentimento de identidade descansa no sentimento de vinculação indubitável com a multidão. Em nada modifica as coisas o fato de essa uniformidade e essa conformidade não serem, muitas vezes, reconhecidas como tais e permanecerem cobertas pela ilusão de individualidade.

O problema do sentimento de identidade não é, como geralmente se supõe, um mero problema filosófico, o que afeta com exclusividade a mente e o pensamento. A necessidade de experimentar um sentimento de identidade nasce da condição mesma da existência humana e é fonte dos mais intensos impulsos. Como não posso ser mentalmente sadio sem o sentimento do "eu", sinto-me compelido a fazer quase qualquer coisa para adquiri-lo. Esta mesma necessidade está por trás da forte paixão por um "status" e pela conformidade, sendo por vezes mais forte até do que a necessidade de sobrevivência física. Haverá algo mais convincente do que o fato de os indivíduos se mostrarem dispostos a arriscar suas vidas, a renunciarem ao amor e à liberdade, a sacrificarem suas idéias para sentirem-se parte do rebanho, para adquirirem conformidade e, assim, a sensação de identidade com o rebanho, embora se trate de identidade ilusória?

e) A NECESSIDADE DE UMA ESTRUTURA DE ORIENTAÇÃO E VINCULAÇÃO — RAZÃO VERSUS IRRACIONALIDADE

O fato de o homem ser dotado de razão e imaginação conduz não só à necessidade de ter o sentimento de sua própria identidade, mas também à de orientar-se intelectualmente no mundo. Esta necessidade pode ser comparada ao desenvolvimento da orientação física, que se processa nos primeiros anos de vida e se completa quando a criança pode andar sozinha e tocar e manusear coisas sabendo o que elas são. Porém, quando adquirida a capacidade para andar e falar, foi dado apenas o primeiro passo no sentido da orientação. O homem se encontra rodeado de inúmeros fenômenos enigmáticos e, dispondo do uso da razão, tem de procurar entendê-los, tem de incluí-los em um contexto que lhe seja compreensível e lhe permita manejá-los em seus pensamentos. Quanto mais se desenvolve a razão, tanto mais adequado se torna o seu sistema de orientação, isto é, mais este se aproxima da realidade. Porém ainda quando a estrutura de orientação de que se vale o homem seja ilusória, satisfaz

À sua necessidade de um quadro para ele significativo. Acredite ele no poder de um animal totem, em um deus da chuva ou na superioridade do destino de sua raça, fica satisfeita a sua necessidade de uma estrutura de orientação. Evidentemente o quadro geral do mundo por ele formado dependerá do desenvolvimento de sua razão e de seus conhecimentos. Conquanto a capacidade cerebral da espécie humana tenha sido a mesma, biologicamente, durante milhares de gerações, é necessário um longo processo evolutivo para chegar à *objetividade*, isto é, para adquirir a faculdade de ver o mundo, a Natureza, as outras pessoas e o próprio eu como verdadeiramente são, e não deformados por desejos e temores. Quanto mais o homem desenvolve essa objetividade, tanto mais em contato está com a realidade, tanto maior o amadurecimento por ele alcançado e tanto melhor poderá criar um mundo humano em que se sinta em casa. A razão é a faculdade que permite ao homem *captar* o mundo pelo pensamento, em contradição com a inteligência, que é a habilidade humana para *manipular* o mundo com a ajuda do pensamento. A razão é o instrumento do homem para chegar à verdade e a inteligência é o instrumento do homem para manipular o mundo com maior êxito; a primeira é essencialmente humana e a segunda pertence à parte animal do homem.

A razão é uma faculdade que tem de ser exercitada para que se desenvolva, e é indivisível. Quero com isso dizer que a faculdade da objetividade se refere tanto ao conhecimento da Natureza quanto do homem, da sociedade e do próprio eu. Se uma pessoa vive de ilusões a respeito de um setor da vida, sua capacidade para a razão está restrita ou danificada, e, dessa forma, o uso da razão fica inibido em todos os demais setores da vida. A esse respeito, a razão é como o amor. Assim como o amor é uma orientação que se refere a todos os objetos e é incompatível com a limitação a um único objeto, a razão é uma faculdade humana que deve abarcar o conjunto do mundo ante o qual o homem se encontra.

A necessidade de uma estrutura de orientação existe em dois planos. A primeira necessidade e a mais fundamental é a de ter *alguma* estrutura de orientação, independentemente de que seja falsa ou verdadeira. Se o homem não tem uma estru-

tura de orientação subjetivamente satisfatória, não pode viver com saúde mental. No segundo plano, a necessidade consiste em estar em contato com a realidade mediante a razão, de captar o mundo objetivamente. Porém a necessidade de desenvolver a razão não é tão imediata como a de ter alguma estrutura de orientação, pois que, neste último caso, o que está em jogo é a felicidade e a serenidade do homem, e não a sua saúde mental. Isso se torna bem claro quando estudamos a função da *racionalização*. Por mais irracional e imoral que seja uma ação, o homem sente um impulso insuperável de racionalizá-la, isto é, de demonstrar a si mesmo e aos demais que sua ação foi determinada pela razão, pelo consenso comum, ou, pelo menos, pela moralidade convencional. Não tem dificuldade em agir irracionalmente, mas é quase impossível a ele não dar à sua ação a aparência de uma motivação razoável.

Se o homem fôsse apenas um intelecto desprovido de corpo, seu objetivo seria conseguido por um sistema completo de idéias. Porém como é uma entidade dotada de corpo e de espírito, tem de reagir contra a dicotomia de sua vida não apenas pensando, mas com o processo total da vida, com seus sentimentos e suas ações. Daí o ter todo sistema satisfatório de orientação que conter não apenas elementos intelectuais, mas também elementos sentimentais e sensoriais, que se manifestem na relação com um objeto de devoção.

As respostas dadas à necessidade humana de um sistema de orientação e de um objeto de devoção diferem grandemente tanto em conteúdo quanto em forma. Há sistemas primitivos, como o animismo e o totemismo, em que os objetos naturais ou os antepassados representam uma resposta à necessidade humana de significado. Há sistemas não-teístas, como o budismo, que são geralmente chamados religiões embora em sua forma originária não exista o conceito de Deus. Há sistemas puramente filosóficos, como o estoicismo, e há os sistemas religiosos mono-teístas que dão uma resposta ao homem em sua busca por significado com relação ao conceito de Deus.

Mas, sejam quais forem os seus conteúdos, todos esses sistemas respondem à necessidade do homem de ter não apenas alguns sistemas de idéias, mas também um objeto de devoção

que dê sentido à sua existência e à sua situação no mundo. Sômente a análise das diversas formas de religião pode mostrar quais as respostas são as melhores e quais são as piores soluções para a busca humana de sentido e devoção, considerando-se sempre as palavras "melhor" e "pior" do ponto-de-vista da natureza do homem e de seu desenvolvimento.²⁴

(²⁴) Para um estudo mais extenso desse problema, veja-se o meu trabalho *Psychoanalysis and Religion*, Yale University Press, 1950. O estudo da necessidade de um objeto de devoção tem prosseguimento no Capítulo VIII deste livro.

CAPÍTULO IV

Saúde Mental e Sociedade

O CONCEITO de saúde mental depende do nosso conceito de natureza humana. No capítulo anterior procuramos demonstrar que as necessidades e paixões do homem nascem da condição peculiar de sua existência. As necessidades que ele compartilha com o animal — fome, sede, sono e apetite sexual — são importantes porque têm suas raízes na química interior do organismo, e podem fazer-se onipotentes quando não são atendidas. (Isso é mais verídico no tocante ao sono e à fome do que ao sexo, o qual, se não é satisfeito, não alcança nunca a força das outras necessidades, ou pelo menos não a alcança por razões fisiológicas). Porém a satisfação total dessas necessidades não é ainda condição suficiente para uma boa saúde e para o equilíbrio mental. Ambos dependem da satisfação das necessidades e paixões especificamente humanas e que nascem das condições da situação humana: a necessidade de relação, de transcendência, de arraigamento; a necessidade de um sentimento de identidade e a de uma estrutura de orientação e devoção. As grandes paixões humanas, sua sede de poder, sua vaidade, seu desejo de conhecer a verdade, sua paixão de amor e fraternidade, sua tendência destruidora tanto quanto sua tendência criadora, todos os desejos poderosos enfim, que motivam as ações do homem, estão arraigados nessa fonte especificamente humana, e não nas diversas fases de sua libido, como postulava a teoria de Freud.

A solução do homem para as suas necessidades fisiológicas é, psicologicamente falando, sumamente simples; aqui, a dificuldade é puramente sociológica e econômica. A solução do homem para as suas necessidades humanas é extraordinariamente complicada, depende de muitos fatores e, finalmente — embora não menos importante — do modo como sua sociedade está organizada e de como essa organização determina as relações entre os homens que vivem dentro dela.

As necessidades psíquicas fundamentais que nascem das peculiaridades da existência humana devem ser satisfeitas de uma ou de outra maneira para que o homem não se torne mentalmente doente, assim como as necessidades fisiológicas têm de ser satisfeitas para que ele não morra. Porém os modos pelos quais podem ser satisfeitas as necessidades psíquicas são muitos, e a diferença entre os diversos modos de satisfação equivale à diferença entre os diversos graus de saúde mental. Se uma das necessidades básicas não foi satisfeita, a consequência é a neurose (seja manifesta, seja sob a forma de um defeito socialmente modelado). O homem tem que relacionar-se com os demais; porém se o faz de um modo simbiótico ou alienado, perde sua independência e integridade: debilita-se, sofre, torna-se hostil ou apático; ele só pode sentir-se uno com os demais, e, ao mesmo tempo, preservar sua integridade, relacionando-se de um modo amoroso com os demais. Somente pelo trabalho produtivo ele se relaciona com a Natureza, identificando-se com ela, sem, contudo, submergir nela. Enquanto o homem permanece incestuosamente arraigado na Natureza, na mãe ou no clã, não pode desenvolver sua individualidade, sua razão; é uma presa inerte da Natureza, mas não pode, contudo, sentir-se identificado com ela. Únicamente desenvolvendo sua razão e seu amor, unicamente podendo sentir o mundo social e natural de maneira humana, pode o homem sentir-se em seu lugar, seguro de si mesmo e dono de sua vida. Não é necessário acentuar que, das duas formas possíveis de transcendência, a capacidade destruidora conduz ao sofrimento e a construtiva à felicidade. É também fácil ver-se que só um sentimento de identidade baseado na sensação da capacidade própria pode proporcionar vigor, enquanto todas as formas de identidade baseadas no grupo tornam o homem dependente e, por conseguinte, fraco. Eventualmente, apenas na medida em que o homem capta a realidade pode ele tor-

nar este mundo seu; se vive de ilusões, não modificará nunca as condições que necessitam dessas ilusões.

Pode dizer-se, em suma, que o conceito de saúde mental se deduz das condições mesmas da existência humana, e que esse conceito é o mesmo para o homem de todas as épocas e todas as culturas. *A saúde mental se caracteriza pela capacidade de amar e criar, pela libertação dos vínculos incestuosos com o clã e o solo, por uma sensação de identidade baseada no sentimento de si mesmo como o sujeito e o agente das capacidades próprias, pela captação da realidade interior e exterior, isto é, pelo desenvolvimento da objetividade e da razão.*

Este conceito de saúde mental coincide essencialmente com as normas postuladas pelos grandes mestres espirituais da humanidade. Esta coincidência parece, a alguns psicólogos modernos, uma prova de que as nossas premissas psicológicas não são "científicas", mas "ideais", filosóficas ou religiosas. Eles encontram, aparentemente, dificuldade em chegar à conclusão de que os grandes ensinamentos de todas as culturas se basearam em um conhecimento racional da Natureza humana e nas condições necessárias ao seu pleno desenvolvimento. Esta última conclusão parece estar também mais de acordo com o fato de os iluminados terem, nos pontos mais diversos deste mundo e em épocas muito diferentes da História, formulado as mesmas normas sem nenhuma ou com remotíssima influência entre si. Iena-tão, Moisés, Confúcio, Lao-tse, Buda, Isaías, Sócrates e Jesus postularam as mesmas normas para a vida humana, com diferenças somente muito pequenas e insignificantes.

Há uma dificuldade especial que muitos psiquiatras e psicólogos têm de vencer para aceitar as idéias da *Psicanálise humanista*. Eles continuam pensando dentro das premissas filosóficas do materialismo do século XIX que supunha que todos os fenômenos psíquicos importantes têm que ter suas raízes importantes em (e ser produzidas por) processos sintomáticos e fisiológicos correspondentes. Assim, Freud, cuja orientação filosófica básica era modelada por esse tipo de materialismo, acreditava haver encontrado esse *substratum* fisiológico da paixão humana na "libido". Na teoria que aqui apresentamos, não há *substrata* fisiológicos correspondentes à necessidade de relação, transcendência etc. O *substratum* não é físico, mas a personali-

dade humana total em sua interação com o mundo, com a Natureza e com o homem: *é a prática humana da vida tal como resulta das condições da existência humana*. Nossa premissa filosófica não é a do materialismo do século XIX, mas outra que tem por dado empírico fundamental o estudo do homem, sua conduta e sua interação com o próximo e com a Natureza.

A nossa concepção de saúde mental conduz a uma dificuldade teórica, se tivermos em conta o conceito de evolução humana. Há razão para supormos que a história do homem começou, há centenas de milhares de anos, com uma cultura verdadeiramente "primitiva" na qual a razão humana não se havia desenvolvido além do início mais rudimentar e em que sua estrutura de orientação tinha reduzidíssima relação com a realidade e a verdade. Poderíamos dizer que o homem assim primitivo carecia de saúde mental, quando carecia apenas de qualidades que unicamente lhe poderiam ser proporcionadas por evolução mais avançada? Na realidade, só podíamos dar a esta pergunta uma resposta que abriria o caminho a uma solução fácil; essa resposta está na analogia manifesta entre a evolução da espécie humana e a evolução do indivíduo. Se um adulto adotasse a orientação de uma criança de um mês, nós indubitavelmente o considerariamos gravemente enfermo, provavelmente um esquizofrênico. Mas, para um bebê de um mês, aquela atitude é normal e saudável porque corresponde à fase de seu desenvolvimento psíquico. A enfermidade mental do adulto pode, pois, caracterizar-se, segundo Freud demonstrou, como a fixação ou a regressão a uma orientação que corresponde a uma etapa evolutiva anterior e que já não é adequada, tendo em conta a etapa de desenvolvimento que a pessoa deveria ter alcançado. Poderia dizer-se, do mesmo modo, que a espécie humana, como a criança, começa com uma orientação primitiva, e que podem chamar-se saudáveis todas as formas de orientação humana que correspondem à etapa adequada de evolução humana, podendo, por outro lado, considerar-se "enfermas" as "fixações" ou "regressões" que representam etapas anteriores de desenvolvimento já transpostas pela espécie humana. Conquanto essa solução seja muito atraente, ela não leva em conta um fato. A criança de um mês ainda não possui a base orgânica necessária a uma atitude de amadurecimento. Em nenhuma circunstância poderia pensar, sentir ou agir como um adulto maduro. O homem,

pelo contrário, tem, há centenas de milhares de anos, todo o equipamento orgânico apropriado à maturidade; seu cérebro, coordenação corpórea e força física não variaram durante todo esse tempo. Sua evolução depende totalmente de sua capacidade para transmitir conhecimentos às gerações futuras, assim acumulando-os. A evolução humana é consequência do desenvolvimento cultural, e não de uma transformação orgânica. A criança de uma cultura mais primitiva, colocada em cultura altamente evoluída, desenvolver-se-ia como todas as demais crianças desta cultura, porque o único fator que determina o seu desenvolvimento é o fator cultural. Em outras palavras, enquanto a criança de um mês não pode ter nunca o amadurecimento espiritual de um adulto — sejam quais forem as condições culturais —, qualquer homem procedente de uma fase primitiva alcançaria a perfeição do homem no clímax de sua evolução sempre que se lhe oferecessem as condições culturais para esse amadurecimento. Segue-se que uma coisa é dizer-se que o homem primitivo, incestuoso e irracional está em uma etapa evolutiva normal, outra é dizer-se o mesmo da criança. Por outro lado, o desenvolvimento da cultura é uma condição necessária ao desenvolvimento humano. Assim, não parece haver uma solução totalmente satisfatória para o problema; de um ponto-de-vista, podemos falar de carência de saúde mental; de outro, podemos falar de uma fase de desenvolvimento já superada. Porém a dificuldade só é grande se tratarmos do problema em sua forma mais geral; se abordamos os problemas mais concretos do nosso tempo, constatamos ser a questão menos complicada. Chegamos a uma fase de individualização em que só a personalidade madura plenamente desenvolvida pode fazer uso frutífero da liberdade; se o indivíduo não desenvolveu sua razão e sua capacidade para amar, é incapaz de suportar o peso da liberdade e da individualidade, e tenta fugir para laços artificiais que lhe proporcionem a sensação de vinculação e arraigamento. Atualmente, qualquer regressão da liberdade para o arraigamento artificial no Estado ou na raça é sintoma de enfermidade mental, pois tal regressão não corresponde à fase evolutiva já alcançada, e tem por consequência fenômenos indistintamente patológicos.

Independentemente de falarmos de "saúde mental" ou de "desenvolvimento maduro" da espécie humana, o conceito de saúde

mental ou de amadurecimento é um conceito objetivo a que chegamos pelo exame da "situação humana" e das necessidades e exigências dela emanantes. Segue-se daí, como indiquei no Capítulo II, que a saúde mental não pode ser definida em termos da "adaptação" do indivíduo à sua sociedade, mas que, pelo contrário, *deve ser definida como adaptação da sociedade às necessidades do homem*, e pelo seu papel em impulsionar ou impedir o desenvolvimento da saúde mental. O fato de o indivíduo estar ou não mentalmente sadio não é primordialmente um assunto individual, mas que depende da estrutura da sociedade. Uma sociedade sadia desenvolve a capacidade do homem para amar o próximo, para trabalhar criadoramente, para desenvolver sua razão e sua objetividade, para ter um sentimento de si mesmo baseado em suas próprias capacidades produtivas. Uma sociedade insana é aquela que cria hostilidade mútua e desconfiança, que transforma o homem em instrumento de uso e exploração para outros, que o priva do sentimento de si mesmo, salvo na medida em que se submete a outros ou se converte em um autômato. A sociedade pode desempenhar ambas essas funções; pode impulsionar o desenvolvimento salutar do homem, e pode impedi-lo. Na realidade, a maioria das sociedades fazem essas duas coisas, e o problema está somente no grau e na direção em que exercem sua influência positiva e sua influência negativa.

Esta idéia de que a saúde mental deve ser determinada *objetivamente* e de que a sociedade tem ao mesmo tempo influência impulsionadora e influência deformadora sobre o homem não só contradiz a idéia relativista, acima discutida, mas duas outras idéias que me proponho discutir agora. Uma delas, decididamente a mais popular hoje em dia, nos quer fazer crer que a sociedade ocidental contemporânea, e, de modo mais especial, "o tipo de vida norte-americano", corresponde às necessidades mais profundas da natureza humana, e que a adaptação a esse tipo de vida significa saúde mental e maturidade. A Psicologia Social, em vez de ser um instrumento para a crítica da sociedade, converte-se, deste modo, em uma apologia do *status quo*. Dêsse ponto-de-vista, os conceitos de "maturidade" e de "saúde mental" correspondem à atitude que se pode desejar de um trabalhador ou empregado da indústria ou do comércio. Para dar uma idéia dêsse conceito de adaptação, tomo a definição

que o Dr. Strecker dá de maturidade emocional. "Defino a maturidade" — diz ele — "como a capacidade para perseverar em um emprego, a capacidade para produzir em uma ocupação mais do que é pedido, para a veracidade, para a persistência na realização de um plano a despeito das dificuldades, capacidade para trabalhar com outras pessoas dentro de um conjunto organizado e sob uma autoridade, capacidade para tomar decisões, vontade de viver, flexibilidade, independência e tolerância."¹ Está perfeitamente claro que o que Strecker apresenta como maturidade são as virtudes de um bom trabalhador, um bom empregado ou um bom soldado das grandes organizações sociais de nosso tempo; são as qualidades que se mencionam nos anúncios que pedem um jovem diretor-executivo. Para ele, e para muitos outros que pensam como ele, maturidade é o mesmo que adaptação à nossa sociedade, sem perguntar-se nunca se essa adaptação é o ajustamento a um modo salutar ou a um modo patológico de conduzir a vida.

Contrasta com esse ponto-de-vista o que vai desde Hobbes até Freud, e que supõe uma *contradição fundamental e constante entre a natureza humana e a sociedade*, contradição essa que é consequência da suposta natureza associal do homem. Para Freud, o homem é movido por dois impulsos de raízes biológicas: a ânsia de prazer sexual e a ânsia de destruição. A finalidade de seu desejo sexual é a liberdade sexual absoluta, isto é, acesso sexual ilimitado a todas as mulheres que considere desejáveis. "O homem descobriu por experiência que o amor sexual (genital) lhe proporcionava o seu maior prazer, e assim, esse prazer se converteu, para ele, na realidade, em protótipo de toda a felicidade". Dêsse modo ele sentiu-se impelido "a buscar sua felicidade cada vez mais pela senda das relações sexuais, a fazer do erotismo genital o ponto central de sua vida."²

A outra finalidade do desejo sexual natural é o desejo incestuoso pela mãe, o qual, por sua própria natureza, cria um conflito com o pai e hostilidade para com ele. Freud expres-

(1) E. A. Strecker, *Their Mothers' Sons*, J. B. Lippincott Company, Filadélfia e Nova York, 1951, p. 211.

(2) *Civilization and Its Discontents*, loc. cit., p. 69.

sava a importância desse aspecto da sexualidade dizendo que a proibição do incesto é "talvez a ferida mais mutiladora jamais infligida em todas as eras à vida erótica do homem".³

Completamente de acordo com as idéias de Rousseau, Freud mantém que o homem primitivo enfrentava pouquíssima ou nenhuma restrição à satisfação de seus impulsos sexuais. "Na realidade, o homem primitivo... não conhecia nenhuma restrição aos seus instintos... O homem civilizado trocou parte de suas probabilidades de felicidade por certo grau de 'segurança'."⁴

Conquanto siga Rousseau na idéia do "selvagem feliz", segue Hobbes na suposição da hostilidade fundamental entre os homens. "*Homo homini lupus*; quem terá coragem de discutir essa concepção em face de sua própria vida e da História?",⁵ pergunta Freud. Segundo ele, a agressividade do homem procede de duas fontes: uma, a tendência inata para a destruição (instinto de morte), e outra a frustração de seus desejos instintivos, que lhe é imposta pela civilização. Conquanto o homem possa canalizar parte de seu impulso agressivo contra si mesmo, mediante o superego, e embora uma minoria possa sublimar seu desejo sexual até convertê-lo em amor fraternal, a agressividade é inextirpável. Os homens competirão sempre entre si e se atacam uns aos outros, se não por coisas materiais, "pelas prerrogativas nas relações sexuais, que têm de suscitar o mais forte rancor e a inimizade mais violenta entre os homens e mulheres, os quais se mostram, de outro modo, iguais. Suponhamos que também isso fosse eliminado, instituindo-se uma liberdade absoluta na vida sexual, de forma que a família, célula germinativa da cultura, deixasse de existir; não se podem prever, certamente, as novas sendas por onde enveredaria o desenvolvimento cultural, mas uma coisa se poderia esperar: que a característica indelével da natureza humana seguiria todas as direções em que esse desenvolvimento conduzisse."⁶ Como, para Freud, o amor é, em sua essência, desejo sexual, ele se vê obrigado a supor uma contradição entre o amor e a coesão social. O amor, segundo ele,

(3) *Ibid.*, p. 74.

(4) *Ibid.*, pp. 91 e 92.

(5) *Ibid.*, p. 85.

(6) *Ibid.*, p. 89.

é, por sua própria natureza, egoísta e anti-social, e os sentimentos de solidariedade e de amor fraternal não são sentimentos primários, arraigados na natureza humana, mas desejos sexuais desviados.

Com base em seu conceito do homem, o de seu desejo inato de gozos sexuais e de sua tendência destrutiva, Freud tem que chegar ao quadro do *conflito* inevitável entre civilização, de um lado, e, de outro, a saúde mental e a felicidade. O homem primitivo é sadio e feliz porque não se sente frustrado em seus instintos fundamentais, mas carece dos benefícios da cultura. O homem civilizado sente-se mais seguro, goza da arte e da ciência, mas está condenado a ser um neurótico por causa da constante frustração de seus instintos, imposta pela civilização.

Para Freud, a vida social e a civilização estão em oposição essencial às necessidades da natureza humana tal como ele a vê, e o homem se acha na trágica alternativa entre a felicidade baseada na satisfação ilimitada de seus instintos e a segurança e as realizações baseadas na frustração dos instintos e, portanto, conducente à neurose e a todas as outras formas de enfermidade mental. A civilização, para Freud, é produto da frustração dos instintos e, portanto, a causa das enfermidades mentais.

O conceito que Freud tem da natureza humana como essencialmente competitiva (e associal) é o mesmo que encontramos na maioria dos autores que acreditam que as características do homem no capitalismo moderno são suas características naturais. A teoria de Freud sobre o complexo de Édipo se baseia na suposição de um antagonismo "natural" e uma competição entre pai e filhos pelo amor da mãe. Diz que essa competição é inevitável por causa das tendências incestuosas naturais nos filhos. Freud nada mais faz do que seguir a mesma orientação mental quando supõe que os instintos do homem fazem-no desejar o gozo de certas prerrogativas nas relações sexuais, criando, assim, violenta inimizade entre os homens. Não podemos deixar de ver que toda a teoria de Freud sobre o sexo se baseia na premissa antropológica de que a competição e a hostilidade mútua são inerentes à natureza humana.

Darwin deu expressão a esse princípio na esfera da *Biologia* com sua teoria da "luta pela sobrevivência". Economistas como

Ricardo e os da escola de Manchester transferiram-no para a esfera da *Economia*. Posteriormente, Freud, sob a influência da mesma premissa antropológica, aplicou o conceito à esfera dos *desejos sexuais*. Seu conceito fundamental é o de um *homo sexualis*, como o dos economistas foi o do *homo economicus*. Tanto o homem "econômico" como o homem "sexual" são criações úteis cuja suposta natureza — isolada, associal, insaciável e competitiva — faz com que o capitalismo pareça ser o regime que corresponde perfeitamente à natureza humana e o coloca fora do alcance da crítica.

Ambas as posições — o "ponto-de-vista da adaptação" e o ponto-de-vista hobbes-freudiano do conflito necessário entre a natureza humana e a sociedade — implicam a defesa da sociedade contemporânea, e ambas são deformações unilaterais. Mais ainda, as duas ignoram o fato de a sociedade não só estar em conflito com os aspectos *associais* do homem, mas também muitas vezes com suas qualidades humanas mais valiosas, que ela mais reprime do que incentiva.

Um exame objetivo das relações entre a sociedade e a natureza humana deve levar em conta tanto o efeito repressivo quanto o estimulante da ação da sociedade sobre o homem, não se excluindo a natureza humana e as necessidades por ela motivadas. Uma vez que a maioria dos autores insistiram na influência positiva da sociedade moderna sobre o homem, eu, neste livro, devotarei menos atenção a esse aspecto e darei maior cuidado à função patogênica, um tanto esquecida, da sociedade contemporânea.

CAPÍTULO V

O Homem na Sociedade Capitalista

O CARÁTER SOCIAL

A SAÚDE MENTAL não pode ser estudada significativamente como uma qualidade abstrata de criaturas abstratas. Para que possamos discutir o estado de saúde mental do homem ocidental contemporâneo, e para que possamos considerar quais fatores desse tipo de vida contribuem para o desequilíbrio mental e que outros são conducentes ao equilíbrio, temos de estudar a influência das condições específicas de nosso modo de produzir e de nossa organização social e política sobre a natureza humana; temos de chegar a uma idéia da personalidade do homem médio que vive e trabalha sob tais condições. Somente se chegarmos a formar essa idéia do "caráter social", por mais incerta e incompleta que seja, é que teremos uma base para julgar a saúde mental e o equilíbrio do homem moderno.

Que se entende por caráter social? Refiro-me, com esse conceito, ao núcleo da estrutura do caráter compartilhada pela maioria dos indivíduos da mesma cultura, diversamente do caráter individual, que é diferente em cada um dos indivíduos pertencentes à mesma cultura. O conceito de caráter social não é estatístico no sentido de simples soma total dos traços de caráter encontrados na maioria dos indivíduos de uma dada cultura.

Isso só poderá ser entendido pela referência à *função* do caráter social, o que passaremos a estudar.¹

Cada sociedade é estruturada e opera de determinadas maneiras exigidas por numerosas condições objetivas. Entre essas condições se encontram os métodos de produção e distribuição, os quais por sua vez dependem das matérias-primas, das técnicas industriais, do clima, do vulto da população, de fatores políticos e geográficos e das tradições e influências culturais a que a sociedade viver exposta. Não há "sociedade" em geral, mas apenas estruturas sociais específicas que funcionam de modos diferentes e verificáveis. Embora essas estruturas sociais se modifiquem no curso do desenvolvimento histórico, permanecem relativamente fixas em um período histórico dado, e cada sociedade só pode existir se funciona dentro do arcabouço de sua estrutura particular. Os membros da sociedade e (ou) as várias classes ou grupos por *status* nela existentes têm de comportar-se de maneira que lhes permita funcionar no sentido exigido pelo sistema social. A função do caráter social consiste em modelar as energias dos membros da sociedade de forma tal que sua conduta não seja assunto de decisão consciente quanto a seguir ou não a norma social, mas uma questão de *desejarem comportar-se como têm de comportar-se*, encontrando, ao mesmo tempo, prazer em proceder da forma exigida pela cultura. Em outras palavras, a função do caráter social consiste em *moldar e canalizar a energia humana em uma determinada sociedade, para que esta possa continuar funcionando, continuamente*.

A sociedade industrial moderna, por exemplo, não teria alcançado os seus fins caso não tivesse arregimentado a energia dos homens livres para trabalhar com uma intensidade sem precedente. O homem teve de ser moldado de forma a tornar-

(1) Nas páginas que se seguem aproveitei meu trabalho intitulado "Psychoanalytic Characterology and Its Application to the Understanding of Culture", que apareceu em *Culture and Personality*, organizado por G. S. Sargent e M. Smith, Viking Fund, 1949, pp. 1 a 12. O conceito de caráter social foi pela primeira vez desenvolvido em meu "Die psychoanalytische Charakterologie in ihrer Anwendung für die Soziologie", em *Zeitschrift für Sozialforschung*, I, Hirschfeld, Leipzig, 1931.

se análogo por empregar a maior parte de sua energia no trabalho, para que adquirisse hábitos de disciplina, especialmente ordem e pontualidade, em grau desconhecido em quase todas as demais culturas. Não bastaria que cada indivíduo tivesse de decidir conscientemente, todos os dias, que queria trabalhar, ser pontual etc., porquanto quaisquer de tais deliberações conscientes conduziram a mais exceções do que poderia suportar o bom funcionamento da sociedade. Também não bastariam, como motivos, a ameaça e a força, porquanto as tarefas altamente especializadas da sociedade industrial moderna só podem, a longo termo, ser realizadas por homens livres e não pelo trabalho forçado. A *necessidade* de trabalhar, de pontualidade e ordem teve de ser transformada em *impulso* interior para esses objetivos. Isto quer dizer que a sociedade teve de produzir um caráter social a que tais impulsos fossem inerentes.

A *gênese* do caráter social não pode ser entendida pela simples referência a uma causa única, mas pelo conhecimento da interação de fatores sociológicos e ideológicos. Os fatores econômicos têm, porque de mais difícil variação, certa predominância nessa interação. Não quer isso dizer que o impulso de ganho material seja a única força ou o mais forte dentre os que atuam no homem. Significa, isto sim, que ao indivíduo e à sociedade, interessa primordialmente a tarefa de sobreviver, e que somente quando está garantida a sobrevivência podem dedicar-se a satisfazer a outras necessidades humanas imperativas. A tarefa da sobrevivência implica ter o homem de produzir, ou seja, de conseguir um mínimo de alimentos e abrigo necessário à sobrevivência, e as ferramentas necessárias ainda que para o mais rudimentar sistema de produção. O método de produção determina, por sua vez, as relações sociais existentes em uma dada sociedade. Determina o modo e as práticas de vida. Não obstante, as idéias religiosas, políticas e filosóficas não são puros sistemas projetivos secundários. Por estarem arraigadas no caráter social, por sua vez determinam, sistematizam e estabilizam o caráter social.

Desejo repetir que, ao dizer que a estrutura sócio-econômica da sociedade molda o caráter do homem, refiro-me apenas a um dos pólos da interconexão entre a organização social e o homem. O outro pólo a ser levado em conta é a natureza

humana, que por sua vez molda as condições sociais em que o homem vive. Só entenderemos o processo social se partirmos do conhecimento da realidade do homem tanto de suas propriedades psíquicas como fisiológicas; e se estudarmos a interação entre a natureza do homem e a natureza das condições externas sob as quais ele vive e que terá de dominar para que possa sobreviver.

Conquanto seja verdade que o homem pode adaptar-se a quase tôdas as circunstâncias, ele não é uma folha de papel em branco na qual a cultura escreve o seu texto. Necessidades como as de felicidade, harmonia, amor e liberdade são inerentes à sua natureza; e são também fatores dinâmicos do processo histórico que, quando frustrados, tendem a produzir reações psíquicas e a criar, em definitivo, as mesmas condições adequadas para os impulsos originários. Enquanto as condições objetivas da cultura e da sociedade permanecem estáveis, o caráter social tem uma função predominantemente estabilizadora. Se as condições externas se modificam de tal maneira que não mais se harmonizam bem com o caráter social tradicional, produz-se uma *lacuna* que, com freqüência, transforma a função do caráter em um elemento de desintegração, em vez de um elemento de estabilização, em dinamite em vez de argamassa social, por assim dizer.

Se este conceito da gênese e função do caráter social é correto, achamo-nos diante de um problema muito enredado. Não será a suposição de que a estrutura de caráter seja moldada pelo papel do indivíduo em sua cultura contrariada pela suposição de que o caráter de uma pessoa seja moldado na infância? Podem ambos os pontos-de-vista pretender ser certos, dado o fato de a criança, em seus primeiros anos, ter relativamente pouco contato com a sociedade como tal? Esta pergunta não é tão difícil de responder como pode parecer à primeira vista. Devemos diferenciar os fatores a que se devem os *conteúdos* particulares do caráter social e os *métodos* pelos quais o referido caráter é produzido. Podem considerar-se a estrutura da sociedade e a função do indivíduo nessa cultura como determinantes do conteúdo do caráter social. Por outro lado, a família pode ser considerada a *agência psíquica da sociedade*, a organização

que tem por missão transmitir as exigências da sociedade à criança em crescimento. A família cumpre essa missão de duas maneiras. Primeiro, e este é o fator mais importante, pela influência que o caráter dos pais tem na formação do caráter da criança. Uma vez que o caráter da maior parte dos pais é expressão do caráter social, transmitem-se à criança, desta maneira, os traços essenciais da estrutura de caráter socialmente desejável. O amor e a felicidade dos pais se comunicam à criança, o mesmo se dando no tocante à sua ansiedade e hostilidades. Além do caráter dos pais, também os métodos educacionais habituais de uma cultura realizam a função de moldar o caráter da criança em uma direção socialmente desejável. Há diversos métodos e técnicas de educar a criança que podem preencher a mesma finalidade e, por outro lado, pode haver métodos que parecem idênticos e são, contudo, diferentes por causa da estrutura de caráter de quem os pratica. Atentando exclusivamente para os métodos de educação das crianças jamais poderemos encontrar explicação para o caráter social. Os métodos educativos só têm importância como mecanismo de *transmissão* e só podem ser corretamente compreendidos se entendermos primeiro quais os tipos de personalidade são desejáveis e necessários em uma dada cultura.²

Assim, pois, o problema das condições sócio-econômicas da sociedade industrial moderna, que criaram a personalidade do homem ocidental moderno e são causadoras das perturbações de sua saúde mental, exige o conhecimento dos elementos específicos do modo capitalista de produção, de uma "sociedade aquisitiva" em uma era industrial. Conquanto a exposição por alguém que não é economista tenha de ser inevitavelmente esquemática e elementar, espero que, não obstante, bastará para formar a base da subsequente análise do caráter social do homem na atual sociedade ocidental.

(2) A fragilidade dos pontos-de-vista de Kardiner, Gorer e outros, cujas obras se baseiam, a esse respeito, nas premissas freudianas ortodoxas, assenta na suposição de que os métodos de educar as crianças sejam, em si, a causa da formação peculiar de uma cultura.

A ESTRUTURA DO CAPITALISMO E O CARÁTER DO HOMEM

a) CAPITALISMO DOS SÉCULOS XVII E XVIII

O sistema econômico que se tornou predominante no Ocidente desde os séculos XVII e XVIII é o capitalismo. A despeito das grandes alterações verificadas no interior desse sistema, há certos traços que perduraram através de toda a sua história, e, em relação a esses traços comuns, é legítimo empregar a palavra capitalismo para denominar o sistema econômico existente durante todo esse período.

Esses traços são, em resumo, os seguintes: 1) a existência de homens política e juridicamente livres; 2) o fato de os homens livres (operários e empregados em geral) venderem o seu trabalho ao proprietário de capital no mercado de trabalho, mediante um contrato; 3) a existência do mercado de bens como mecanismo determinante dos preços e regulador da alteração na produção social; e 4) o princípio de que cada indivíduo atua com o objetivo de conseguir uma utilidade para si mesmo, supondo-se, contudo, que, por causa da ação competitiva de muitos, resulte a maior vantagem possível para todos.

Embora esses traços sejam comuns ao capitalismo em todo o transcurso dos últimos séculos, as mudanças ocorridas nesse tempo são tão importantes quanto as analogias. E a despeito de, em nossa análise, nos interessar mais o efeito que a estrutura sócio-econômica contemporânea teve sobre o homem, examinaremos, ainda que ligeiramente, os traços do capitalismo dos séculos XVII e XVIII, e os do capitalismo do século XIX, que diferem do desenvolvimento da sociedade e do homem no século XX.

Ao tratar dos séculos XVII e XVIII devem ser mencionados os aspectos que caracterizaram esse primeiro período do capitalismo. Primeiro, que a técnica e a indústria estavam em seus primórdios, em comparação com o desenvolvimento que alcançaram nos séculos XIX e XX; e segundo, que as práticas e idéias da cultura medieval continuavam exercendo considerável influência sobre as práticas econômicas desse tempo. Assim,

considerava-se anticristão e contrário à ética que um comerciante procurasse atrair para si os fregueses de outro pela redução dos preços ou por qualquer outro atrativo. Na quinta edição do *Complete English Tradesman* (1745) se diz que, desde a morte do autor, Daniel Defoe, em 1731, "esse costume de vender a preços baixos chegou a extremos tão vergonhosos, que indivíduos particulares anunciavam publicamente que venderão a baixo preço o resto da mercadoria."³ Nessa mesma edição é citado um caso concreto em que um "comerciante abastado", que possuía mais dinheiro que seus competidores e que, portanto, não tinha a necessidade de recorrer ao crédito, comprava seus artigos diretamente ao produtor, transportava-os ele próprio, em vez de empregar um intermediário, e os vendia diretamente ao varejista, permitindo a este vender o material um *pence* mais barato por jarda. Comenta o *Complete English Tradesman* que o resultado de todo esse método não é outro que o de enriquecer esse "homem ambicioso" e permitir aos demais comprarem o tecido um pouco mais barato, uma "vantagem muito pequena" que não guarda relação com o dano casuado aos demais homens de negócios.⁴ Encontramos proibições análogas em regulamentos alemães e franceses durante todo o século XVIII.

É bem conhecido o ceticismo da gente daquela época com relação às novas máquinas, porquanto elas ameaçavam, no seu entender, acabar com o trabalho para os homens. Colbert as chamava "o inimigo do trabalho", e Montesquieu (*Esprit des Lois*, XXIII, 15) disse que as máquinas que reduzem o número de trabalhadores são "perniciosas". As atitudes acima mencionadas se baseiam em princípios que haviam determinado a vida do homem durante muitos séculos. O mais importante deles era o de que a sociedade e a economia existem para o homem, e não o homem para elas. Não se considerava saudável qualquer progresso se ele prejudicava um setor qualquer da sociedade; não é necessário dizer que este conceito estava estreitamente relacionado com as idéias tradicionalistas no tocante à preservação do equilíbrio social tradicional, considerando-se prejudicial qualquer perturbação desse equilíbrio.

(³) Sigo aqui a exposição e cito os exemplos de W. Sombart em *Der Bourgeois*, Munique e Leipzig, 1923, pp. 201 ss.

(⁴) *Ibid.*, p. 206.

b) CAPITALISMO DO SÉCULO XIX

No século XIX, modifica-se a atitude tradicionalista do século XVIII — primeiro lenta, depois rapidamente. O ser humano vivente, com seus desejos e suas dores, vai deixando cada vez mais de ocupar o centro do sistema, e esse lugar vai sendo ocupado pelos negócios e a produção. O homem deixa de ser “a medida de todas as coisas” na esfera econômica. O elemento mais característico do capitalismo do século XIX foi, antes de tudo, a exploração impiedosa do trabalhador; acreditava-se ser uma lei natural ou social que centenas de milhares de trabalhadores vivessem a ponto de morrer de fome. Supunha-se que o dono do capital procedia de forma normalmente correta se, em busca de ganho, explorava ao máximo a mão-de-obra por ele alugada. Dificilmente poderia haver algum sentimento de solidariedade humana entre o capitalista e seus empregados. Regia como lei suprema, na esfera econômica, a lei da selva. Foram deixadas para trás todas as idéias restritivas dos séculos anteriores. Todos buscam fregueses, procuram vender mais barato que os seus competidores, e a luta da competição entre os iguais é tão impiedosa e ilimitada quanto a exploração dos trabalhadores. Com o emprêgo da máquina a vapor, cresce a divisão do trabalho e cresce também o tamanho das empresas. O princípio capitalista de que cada um busca o seu próprio proveito e contribui, assim, para a felicidade de todos converte-se no princípio orientador da conduta humana.

O mercado, como regulador primordial, é liberto de todos os elementos restritivos tradicionais, tornando-se inteiramente autônomo no século XIX. Embora todos acreditem atuar em seu próprio interesse, todos estão, na realidade, controlados pelas leis anônimas do mercado e da máquina econômica. O capitalista individual não amplia sua empresa primordialmente porque *queira* fazê-lo, mas porque *tem* de fazê-lo, já que — como diz Carnegie em sua autobiografia — o adiamento de novas ampliações equivale a retroceder. Realmente, quando um negócio cresce, tem de ser tornado cada vez maior, ainda quando não se queira. Nessa função da lei econômica, que opera por sobre os ombros do homem, obrigando-o a fazer coisas sem lhe dar liberdade de decisão, vemos o início de uma constelação que somente chega à sua plenitude no século XX.

Em nossos dias, não é somente a lei do mercado que tem vida própria e governa os homens, mas também o progresso da ciência e da técnica. Por muitas razões, os problemas e a organização da ciência, na atualidade, são tais que o cientista não escolhe os seus problemas; os problemas se impõem ao cientista. Ele resolve um problema e daí não resulta que ele se sinta mais seguro ou mais certo, mas o surgimento de outros dez problemas novos em lugar do primeiro resolvido. O cientista tem de prosseguir em passo cada vez mais acelerado. O mesmo se pode dizer das técnicas industriais. O ritmo da ciência força o ritmo da técnica. A Física teórica nos impõe os problemas da energia atômica; o êxito na produção da bomba atômica nos obriga a fabricar a bomba de hidrogênio. Nós não escolhemos os nossos problemas, não escolhemos os nossos produtos; somos empurrados. Que força nos impele? Um sistema que não tem nenhuma finalidade nem meta fora de si mesmo e que converte o homem em seu apêndice.

Diremos muito mais sobre este aspecto da impotência do homem na análise do capitalismo contemporâneo. Neste ponto, contudo, demoraremos um pouco mais na apreciação da importância do mercado moderno como mecanismo central de distribuição da produção social, já que o mercado é a base da formação das relações humanas da sociedade capitalista.

Se a riqueza da sociedade correspondesse às necessidades reais de todos os indivíduos, sua distribuição não constituiria problema algum: cada indivíduo retiraria do produto social tudo o que quisesse ou necessitasse, e não haveria nenhuma necessidade de regulamentações, exceto no sentido puramente técnico da distribuição. Porém, à exceção das sociedades primitivas, essa condição não se deu nunca até agora na história humana. As necessidades foram sempre maiores que a soma total do produto humano, e, em consequência, foi preciso regulamentar a maneira de distribuí-lo, determinar quantos e quais podiam satisfazer ôtimamente suas necessidades, e que classe teria de contentar-se com menos do que necessitava. Nas sociedades mais avançadas do passado, isso se decidia essencialmente pela força. Certas classes tinham o poder de apropriar-se do melhor do produto social e de deixar às demais classes o trabalho mais árduo e mais

sujo e uma parte menor do produto. Com freqüência, a força era completamente apoiada pela tradição social e religiosa, a qual constituía uma força psíquica tão poderosa entre o povo que tornava desnecessária a ameaça de força.

O mercado moderno é um mecanismo de distribuição que se regula automaticamente, o que torna desnecessário dividir a produção social segundo um plano novo ou tradicional, e, assim, se elimina a necessidade de usar a força no seio da sociedade. Naturalmente, a ausência de força é mais aparente do que real. O operário que tem de aceitar o padrão de salário que se lhe oferece no mercado de trabalho se vê obrigado a aceitar as condições do mercado, porque de outro modo não sobreviveria. Assim, a "liberdade" do indivíduo é em grande parte ilusória. Ele se apercebe da inexistência de uma força *exterior* que o obrigue a assinar certos contratos; mas se dá menos conta das leis do mercado que operam por sobre seus ombros, por assim dizer; e, em conseqüência, considera-se livre, quando na realidade não o é. Porém embora assim seja, o método capitalista de distribuição mediante o mecanismo do mercado é melhor do que qualquer outro método até agora ideado em uma sociedade de classes, porque é uma base para a relativa liberdade política do indivíduo, característica da democracia capitalista.

O funcionamento econômico do mercado repousa sobre a *competição* de muitos indivíduos que querem vender suas mercadorias no mercado correspondente, assim como o seu trabalho ou os seus serviços no mercado de trabalho e de personalidade. Esta necessidade econômica de competição conduziu, especialmente na segunda metade do século XIX, a uma atitude cada vez mais competitiva, caracterologicamente falando. O indivíduo se sentia compelido pelo desejo de ultrapassar o seu competidor, com o que ficou totalmente invertida a atitude característica da época feudal, segundo a qual cada um tinha na ordem social o seu lugar tradicional com o qual devia contentar-se. Produziu-se, em oposição à estabilidade social do regime feudal, uma mobilidade social inaudita, na qual todos lutavam por conquistar os melhores lugares, embora fôssem poucos os escolhidos para ocupá-los. Nessa luta pelo sucesso ruíram as regras sociais e morais de solidariedade humana; a importância da vida consistia em ser o primeiro em uma corrida competitiva.

Outro fator que constitui o modo capitalista de produção é que neste sistema a finalidade de toda a atividade econômica consiste no lucro. Produziu-se, deliberadamente ou não, grande confusão em torno desse "motivo de lucro" do capitalismo. Foi-nos dito — e com razão — que a atividade econômica só tem sentido se a sua conseqüência é o lucro, isto é, se ganhamos mais do que gastamos no ato de produzir. Até o artesanato pré-capitalista teve, para viver, que gastar com a matéria-prima e os salários de seus aprendizes menos do que percebia como preço do seu produto. Em toda a sociedade que mantém uma indústria, simples ou complexa, o valor do produto vendável tem que exceder o custo de produção a fim de ser conseguido o capital necessário para substituir a maquinaria e outros instrumentos, com o objetivo de desenvolver e aumentar a produção. Mas a questão da rentabilidade da produção não é a principal. O nosso problema está no fato de o nosso motivo para produzir não ser a utilidade social, não ser a satisfação produzida pelo trabalho de produzir em si, mas o lucro resultante do investimento. Não há razão alguma para que interesse ao capitalista individual a utilidade do seu produto para o consumidor. Não quer isso dizer que o capitalista seja, psicologicamente falando, arrastado por uma ânsia insaciável de dinheiro. Poderá ou não ser assim, mas tal não é essencial ao modo capitalista de produção. Na realidade, a cobiça foi, com muito mais freqüência do que agora, o motivo do capitalista em uma etapa anterior, pois hoje em dia a propriedade e a direção das empresas são, em grande parte, independentes entre si, e a finalidade de obter maiores lucros está subordinada ao desejo da expansão incessante e ao bom funcionamento dos negócios.

No sistema atual, a renda pode ser totalmente independente do esforço ou do serviço pessoal. O dono de capital pode ganhar sem trabalhar. A função humana essencial da troca de esforço por dinheiro pode converter-se na manipulação abstrata do dinheiro para obter mais dinheiro. Tal fato está perfeitamente caracterizado no proprietário absentista de uma empresa industrial. Tanto faz que ele seja proprietário de toda a empresa ou seja apenas um seu acionista. Em ambos os casos ele produz lucros com o seu capital e com o trabalho dos demais, sem ter que despender ele mesmo qualquer esforço. Foram tentadas muitas justificativas piedosas para esse estado de coisas.

Foi dito que os lucros eram o pagamento dos riscos que o capitalista corre com suas inversões, ou das privações que se impõe para economizar e que lhe permitem acumular o capital que depois pode inverter. Porém basta demonstrar que esses fatores marginais não alteram o fato de o capitalismo permitir obter lucros sem esforço pessoal e sem desempenhar nenhuma função produtiva. Mas até no caso dos que, não sendo inversionistas, trabalham e realizam serviços, suas rendas não guardam uma proporção razoável com os esforços que despendem. A renda de um professor equivale a apenas uma pequena parcela da de um médico, embora sua função social seja de igual importância e em nada menor o seu esforço pessoal. O mineiro ganha uma pequena parcela do que ganha o diretor da mina, embora o seu esforço pessoal seja maior tendo-se em conta os perigos e desconfortos inerentes ao seu trabalho.

O que caracteriza a distribuição da renda no capitalismo é a falta de proporção equilibrada entre o esforço e o trabalho de um indivíduo e a consideração social que se lhe concede sob a forma de compensação financeira. Em uma sociedade mais pobre do que a nossa, essa desproporção teria por consequência extremos de luxo e pobreza maiores do que poderiam tolerar as nossas normas morais. Porém eu não desejo acentuar os efeitos materiais dessa desproporção, mas seus efeitos morais e psicológicos. Um dos efeitos é a desvalorização do trabalho, dos esforços e habilidades do homem. O outro está em que, enquanto o meu ganho estiver limitado pelo esforço por mim desenvolvido, o meu desejo também o estará. Por outro lado, se minha renda não é proporcional ao meu esforço, não haverá limitações para os meus desejos, pois sua satisfação depende das oportunidades oferecidas por determinadas situações do mercado e não de minhas próprias capacidades.⁵

(5) Encontro aqui a mesma diferença existente com relação aos desejos físicos em contraste com os que não têm raízes somáticas; meu desejo de comer, por exemplo, está auto-regulado por minha organização fisiológica, e só em casos patológicos não está regulado por um ponto de saturação fisiológica. A ambição, a sede de poder etc., que não estão arraigadas em necessidades fisiológicas do organismo, não têm esses mecanismos reguladores, e essa é a razão para que cresçam constantemente e sejam tão perigosas.

O capitalismo do século XIX foi um capitalismo verdadeiramente privado. Os indivíduos viam e aproveitavam novas oportunidades, atuavam economicamente, buscavam métodos novos, adquiriam bens tanto para a produção como para o consumo, e gozavam desses bens. Este prazer da propriedade, independentemente da produção e da busca de lucros, é um dos aspectos fundamentais do caráter das classes média e alta do século XIX. É da maior importância frisar esse traço, uma vez que, no que concerne ao prazer da riqueza e do lucro, o homem atual difere muito de seus avós. A mania do lucro e da propriedade se converteu, realmente, no traço característico da classe mais atraente, a classe média baixa, e é muito mais freqüente na Europa do que nos Estados Unidos. Temos aqui um dos exemplos em que um traço do caráter social, que foi, a um tempo, da classe mais avançada, converteu-se, no processo do desenvolvimento econômico, em antiquado, por assim dizer, e foi conservado pelos setores que evoluíram menos.

Caracterologicamente, o prazer da propriedade foi descrito por Freud como um aspecto importante do "caráter anal". Partindo de uma premissa teórica diferente, descrevi o mesmo quadro clínico em relação com a "orientação acumulativa." Como todas as demais orientações do caráter, a acumulativa tem aspectos positivos e negativos, e a predominância de uns ou de outros depende do vigor relativo da orientação produtiva no caráter individual ou social. Os aspectos produtivos dessa orientação, conforme eu os apresentei na *Análise do Homem*, são: espírito prático, economia, solicitude, reserva, cautela, imperturbabilidade, ordem, método e lealdade. Os aspectos negativos correspondentes são: falta de imaginação, mesquinhez, desconfiança, frieza, ansiedade, obstinação, indolência, pedantismo, obsessão e desejo de posse.⁶ Pode-se ver facilmente que nos séculos XVIII e XIX, quando a orientação acumulativa estava engrenada às necessidades de progresso econômico, predominaram as características positivas, enquanto, no século XX, em que essas características são traços obsoletos de uma classe obsoleta, existem quase com exclusividade os aspectos negativos.

(6) Cf. *Análise do Homem*.

A quebra do princípio tradicional de solidariedade humana conduziu a novas formas de exploração. Na sociedade feudal se atribuiu ao senhor o direito divino de exigir serviços e coisas de seus vassallos, porém, ao mesmo tempo, ele era obrigado pelo costume a responder por seus vassallos, a protegê-los e a proporcionar-lhes pelo menos o estritamente necessário para que pudessem viver segundo o nível tradicional de vida. A exploração feudal tinha lugar em um sistema de muitas condições humanas, estável, assim, controlada por certas restrições. A exploração, tal como ocorria no século XIX, era algo essencialmente distinto. O trabalho, ou melhor, o seu trabalho, era uma mercadoria comprada pelo dono de capital, sem diferença alguma, em essência, de qualquer outra mercadoria encontrada no mercado, e o comprador a usava ao máximo. Como era comprada pelo seu preço justo no mercado de mão-de-obra, não podia haver sentido de reciprocidade ou de obrigação por parte do proprietário de capital, além do pagamento do salário. Se centenas de milhares de trabalhadores ficavam sem trabalho e a ponto de morrer de fome, a falta de sorte era deles, consequência de seu talento inferior, ou simplesmente de uma lei social e natural que não podia ser modificada. A exploração já não era pessoal, tornando-se, por assim dizer, anônima. Era a lei do mercado que condenava um homem a trabalhar por um salário de fome, e não a intenção ou a avarizia de um indivíduo. Ninguém era responsável nem culpável, ninguém podia fazer modificarem-se as circunstâncias. Tratava-se das leis de ferro da sociedade, ou pelo menos assim parecia.

No século XX desapareceu em grande parte a exploração capitalista tal como era habitual no século XIX. Porém isso não deve obscurecer a visão do fato de o capitalismo do século XX, como o do século XIX, basear-se no princípio comum a todas as sociedades de classe: *o emprego do homem pelo homem*.

Uma vez que o capitalismo moderno "emprega" trabalho, a forma social e política dessa exploração mudou; o que não mudou é o fato de o dono de capital empregar outros homens com o objetivo de obter lucro. O conceito básico de *uso* nada tem a ver com as formas cruéis ou não de tratamento humano, mas com o fato fundamental de um homem servir a outro homem para fins que não os seus próprios, e sim do

empregador. O conceito de uso do homem pelo homem tampouco tem a ver com a questão de se um homem usa outro ou a si próprio. O fato continua sendo o mesmo; um homem, um ser humano vivo, deixa de ser um fim em si e torna-se um meio para os interesses econômicos de outro homem, ou de si mesmo, ou de um gigante impessoal — a máquina econômica.

Há duas objeções óbvias contra as afirmações anteriores. Uma é que o homem moderno é livre para aceitar ou rejeitar um contrato, e, em consequência, é participante voluntário de sua relação social com o patrão, e não uma "coisa". Porém esta objeção ignora o fato de, em primeiro lugar, o trabalhador não ter opção para aceitar as condições existentes, e, em segundo lugar, mesmo que ele não se visse obrigado a aceitar essas condições, nem por isso deixaria de ser "empregado", isto é, usado para fins que não os seus, mas para os do capital a cujo lucro ele serve.

A outra objeção é que toda vida social, ainda que em sua mais primitiva forma, requer certo grau de cooperação social, e até disciplina, e que, indubitavelmente, na mais complexa forma de produção industrial uma pessoa tem que desempenhar certas funções necessárias e especializadas. Conquanto essa afirmação seja totalmente exata, ignora uma diferença fundamental: em uma sociedade em que nenhuma pessoa tem poder sobre outra, cada uma delas realiza suas funções à base de cooperação e mutualidade. Ninguém pode mandar em outro, a não ser até o ponto em que permitam as relações baseadas na cooperação mútua, no amor, na amizade e em vínculos naturais. Na realidade, verificamos isso em muitas situações de nossa sociedade atual: a cooperação normal de marido e mulher em sua vida familiar já não é, em grande parte, determinada pelo poder do marido para mandar em sua mulher, como acontecia em tipos mais antigos de sociedade patriarcal, mas no princípio da cooperação e mutualidade. O mesmo se pode dizer das relações entre amigos, enquanto se prestam serviços mutuamente. Nessas relações ninguém se atreveria a pensar em mandar na outra pessoa; a única razão para esperar a sua ajuda baseia-se no sentimento recíproco de amor, amizade, ou simplesmente solidariedade humana. Eu consigo a ajuda de outra pessoa porque o meu esforço ativo, como ser humano, desperta, sem violência,

o seu amor, a sua amizade e a sua simpatia. Não é este o caso na relação entre empregado e empregador. O patrão comprou os serviços do trabalhador, e mesmo que lhe dispense tratamento muito humano, o certo é que não manda nele na base da mutualidade, mas pelo fato de haver comprado a sua mão-de-obra por tantas horas diárias.

O uso do homem pelo homem é expressivo do sistema de valores que serve de base ao sistema capitalista. *O capital, o passado morto, emprega a vitalidade e a força do presente.* Na hierarquia capitalista de valores, o capital ocupa lugar mais elevado do que o trabalho, as coisas acumuladas mais que as manifestações da vida. É o capital que emprega o trabalho e não o contrário. A pessoa que tem capital manda na pessoa que "só" tem a sua vida, sua destreza humana, sua vitalidade e sua vitalidade criadora. O conflito entre o capital e o trabalho é muito maior do que o conflito entre as classes, maior do que uma luta pela participação do produto social. É o conflito entre os princípios de valorização: o conflito entre o mundo das coisas e sua acumulação e o mundo da vida e sua produtividade.⁷

Intimamente relacionado com o problema da exploração e do uso, se bem que mais complicado, está o problema da autoridade do homem do século XIX. Todo o sistema social em que um setor da população é mandado por outro, especialmente se este constitui uma *minoria*, tem de basear-se em um forte sentido de autoridade, sentido esse que é mais vigoroso em uma sociedade acentuadamente patriarcal em que se supõe que o sexo masculino seja superior ao feminino, e deve mandar neste. Como o problema da autoridade é assaz fundamental para a nossa compreensão das relações humanas em qualquer tipo de sociedade, e pôsto que a atitude da autoridade transformou-se fundamentalmente do século XIX ao século XX, eu me proponho iniciar o estudo desse problema referindo-me a uma diferenciação da autoridade que apresentei em *O Medo à Liberdade* e que me parece suficientemente válida para citá-la como base do estudo que se seguirá: a autoridade não é uma qualidade que uma pessoa "tem", no sentido das coisas ou qualidades físicas.

(7) Veja-se o estudo de R. M. Tawney sobre esse ponto em *The Acquisitive Society*, Harcourt Brace & Company, Nova York, 1920, p. 99.

A autoridade refere-se a uma relação interpessoal em que uma pessoa considera outra superior a si. Porém há uma diferença fundamental entre um tipo de relação superioridade-inferioridade, que pode chamar-se autoridade *racional*, e outro que pode chamar-se autoridade *inibidora* ou *irracional*.

Um exemplo mostrará claramente o que quero dizer. As relações entre professor e aluno e entre senhor e escravo se baseiam na superioridade de um sobre o outro. Os interesses do professor e do aluno se orientam na mesma direção. O professor sente-se satisfeito em fazer o aluno progredir; se não o consegue, o fracasso será de ambos. Por outro lado, o senhor de escravos deseja explorar estes o quanto lhe seja possível, e quanto mais deles retira mais satisfeito fica. Ao mesmo tempo, o escravo procura, o melhor que pode, defender o seu direito a um mínimo de felicidade. Os interesses de ambos são definitivamente antagônicos, porquanto o que é vantajoso para um é prejudicial para outro. A superioridade tem funções diferentes em um e em outro: no primeiro, constitui a condição para ajudar à pessoa submetida à autoridade; no segundo, é a condição para a sua exploração.

As dinâmicas da autoridade são também diferentes nesses dois tipos: quanto mais aprende o estudante, menor é a diferença entre ele e o professor, pôsto que se vai tornando cada vez mais igual ao professor. Em outras palavras, a *relação da autoridade racional tende a dissolver-se*; porém quando a autoridade serve de base à exploração, a distância será tanto maior quanto mais perdurar o seu exercício.

A situação psicológica é diferente em cada uma dessas situações da autoridade. Na primeira, prevalecem os elementos de amor, admiração ou gratidão. A autoridade é, ao mesmo tempo, um exemplo com que o aluno deseja identificar-se parcial ou totalmente. Na segunda, nascerão o ressentimento e a hostilidade contra o explorador, pôsto que a subordinação é oposta aos interesses do subordinado. Porém muitas vezes, como no caso do escravo, o seu ódio só conduziria a conflitos que submeteriam o escravo a novos sofrimentos, sem nenhuma possibilidade de vitória. Portanto, habitualmente a tendência será para reprimir o sentimento de ódio e, em ocasiões, até para substituí-lo por uma admiração cega. Isso tem duas funções:

1) eliminar o doloroso e perigoso sentimento de ódio; e 2) suavizar o sentimento de humilhação. Se a pessoa que manda em mim é tão maravilhosa e tão perfeita, não tenho por que envergonhar-me de obedecê-la. Não posso ser sua igual, porque é muito mais forte, mais sábia, mais bondosa etc., que eu. Em consequência, o fator ódio e o fator superestima, irracionais, tenderão a *aumentar* no tipo de autoridade inibidora. No tipo racional de autoridade, a força dos vínculos irracionais tenderá a *diminuir* em proporção direta ao grau em que a pessoa submetida à autoridade se torne mais forte e, em consequência, mais parecida com a pessoa que exerce essa autoridade.

A diferença entre autoridade racional e autoridade inibidora é apenas relativa. Até nas relações entre escravo e senhor há algumas vantagens para o escravo: pelo menos recebe um mínimo de alimento e proteção que lhe permite trabalhar para o senhor. Por outro lado, só em relações ideais entre professor e aluno encontramos a ausência total de antagonismo de interesses. Há muitos graus entre o operário de uma fábrica e seu patrão, ou entre o filho de um granjeiro e seu pai, ou entre uma dona de casa e seu marido. Porém, embora se verifiquem, na realidade, mesclas dos dois tipos de autoridade, estes são essencialmente diferentes, e a análise de uma situação concreta de autoridade deve determinar sempre o peso específico de cada um desses tipos.

O caráter social do século XIX é um bom exemplo de mescla de autoridade racional e autoridade irracional. O caráter da sociedade era essencialmente hierárquico, embora já não mais como o caráter hierárquico da sociedade feudal, baseado no direito divino e na tradição, mas na posse do capital: quem o possuía podia comprar, e, portanto, mandar no trabalho de quem não possuía, e estes tinham de obedecer, sob pena de morrerem de fome. Havia certa mescla do novo e do velho tipo hierárquico. O Estado, particularmente na forma monárquica, cultivava as velhas virtudes da obediência e submissão, para aplicá-las a conteúdos e valores novos. A obediência foi, de fato, uma das virtudes fundamentais da classe média do século XIX, e a desobediência um dos vícios elementares.

Porém a autoridade racional desenvolveu-se lado a lado com a autoridade irracional. Desde a Reforma e a Renascença o

homem começou a contar com a sua própria razão como guia para a sua conduta e para os juízos sobre os valores. Sentiu-se orgulhoso de ter suas próprias convicções e respeitou a autoridade dos cientistas, filósofos e historiadores, que ajudavam-no a formar seus próprios juízos e a sentir-se seguro de suas convicções. A distinção entre o verdadeiro e o falso, o justo e o injusto, revestia suprema importância e, em verdade, tanto a consciência moral como a intelectual ocuparam um lugar importantíssimo na estrutura de caráter do homem do século XIX. Ele pode não ter aplicado as normas de sua consciência aos homens de outra cor ou de outra classe social, mas seu caráter estava em certa medida determinado por sua noção do justo e do injusto, e pelo menos ele se sentia coibido pela consciência de proceder mal quando não podia evitar a ação injusta.

Outro traço característico do século XIX está intimamente relacionado com esse sentimento de consciência intelectual e moral: o sentimento de orgulho e de domínio. Se contemplarmos hoje alguns quadros representativos da vida no século XIX, o homem com barba, com chapéu de aba larga e com bengala facilmente nos impressionará com os aspectos ridículos e negativos do orgulho masculino daquele século: a vaidade do homem e a ingênua crença em si mesmo como realização suprema da Natureza e da História; porém, especialmente se consideramos a ausência desse traço em nosso próprio tempo, podemos ver os aspectos positivos desse orgulho. O homem tinha a sensação de haver galgado à sela, por assim dizer, de se haver livrado do domínio das forças naturais e de se haver convertido em senhor dessas forças pela primeira vez na História. Ele se havia libertado das algemas da superstição medieval, e até conseguiu, no século transcorrido entre 1814 e 1914, criar um dos períodos mais pacíficos que a História registrou. Sentia-se um indivíduo, sujeito unicamente às leis da razão e atuando segundo suas próprias decisões.

Em resumo, podemos, pois, dizer que o caráter social do século XIX foi essencialmente competitivo, acumulativo, explorador, autoritário, agressivo e individualista. Antecipando-nos ao que diremos mais adiante, já podemos acentuar aqui a grande diferença entre os capitalistas dos séculos XIX e XX. Neste, em vez da orientação exploradora e acumulativa, encontramos

a orientação receptiva e mercantil. Em vez de competição, encontramos uma tendência crescente para o "trabalho em equipe"; em lugar da tendência para os lucros incessantemente crescentes, o desejo de uma renda fixa e segura; em lugar da exploração, a tendência para partilhar e generalizar a riqueza, e para manejar os outros e a si mesmo; em lugar da autoridade racional e irracional, porém franca, encontramos a autoridade anônima, a autoridade da opinião pública e do mercado;⁸ em lugar da consciência individual, a necessidade de adaptar-se e de ser aprovado pelos demais; em lugar do sentimento de orgulho e de domínio, um sentimento cada vez maior, embora acentuadamente inconsciente, de impotência.⁹

Se voltarmos os olhos para os problemas patológicos do homem do século XIX veremos que estão, naturalmente, em estreita relação com as peculiaridades de seu caráter social. A atitude exploradora e acumulativa era fonte de sofrimento humano e de falta de respeito pela dignidade do homem; foi a causa de a Europa explorar a África e a Ásia e a sua própria classe trabalhadora impiedosamente e sem consideração pelos valores humanos. Outro fator patogênico do século XIX, o papel da autoridade irracional e a necessidade de submissão a ela, conduziu à repressão de idéias e sentimentos que a sociedade declarou tabus. O mais claro sintoma foi a repressão do sexo e de tudo o que fôsse natural no corpo, nos movimentos, nas roupas, no estilo arquitetônico etc. Essa repressão teve por consequência, como pensava Freud, formas diversas de patologia neurótica.

Os movimentos de reforma do século XIX e princípios do século XX, que tentaram curar a patologia social, partiram des-

(8) Não obstante, como deixam ver a Rússia e a Alemanha, o medo à liberdade também pode tomar, no século XX, a forma de uma submissão completa à autoridade franca e irracional.

(9) Devo acrescentar que a presente descrição é exata, principalmente no tocante à classe média do século XIX. O trabalhador citadino e o agricultor eram diferentes em muitos aspectos essenciais. Um dos traços característicos do desenvolvimento do século XX consiste no desaparecimento quase completo das diferenças de caráter entre as diversas classes sociais, especialmente entre as que vivem nas cidades.

ses sintomas principais. Todas as formas de socialismo, desde o anarquismo até o marxismo, acentuavam a necessidade de abolir a exploração e de transformar o trabalhador em ser humano independente, livre e respeitado; todas acreditavam que caso se suprimisse o sofrimento econômico e se livrasse o trabalhador do domínio do capitalista, alcançariam sua plenitude todas as realizações positivas do século XIX, enquanto desapareceriam os seus vícios. De maneira análoga, Freud acreditava que se a repressão sexual fôsse consideravelmente diminuída, diminuiriam, em consequência, as neuroses e todas as formas de enfermidade mental (embora no fim de sua vida tenha sido muito reduzido o seu otimismo inicial). Os liberais acreditavam que a libertação total do jugo das autoridades irracionais produziria um novo milênio. As prescrições para o tratamento dos males humanos, dadas pelos liberais, socialistas e psicanalistas, conquanto diferentes entre si, encaixam na patologia e na sintomatologia características do século XIX. Que seria mais natural do que esperar-se que a abolição da exploração e do sofrimento econômico, ou a supressão da repressão sexual e da autoridade irracional fizesse o homem ingressar em uma era de liberdade, felicidade e progresso maiores do que os que havia conhecido no século XIX?

Transcorreu meio século e foram satisfeitas as principais exigências dos reformadores do século XIX. No país economicamente mais adiantado, os Estados Unidos, a exploração econômica das massas desapareceu em tal medida que pareceria fantástico nos tempos de Marx. A classe operária, em vez de ir ficando para trás no desenvolvimento econômico da sociedade em geral, tem uma participação crescente na riqueza nacional, sendo suposição perfeitamente válida a de que, sempre que não sobrevenha alguma grande catástrofe, dentro de uma ou duas gerações não haverá pobreza manifesta nos Estados Unidos. Intimamente relacionado com a crescente supressão do sofrimento econômico está o fato de a situação política e humana do trabalhador haver mudado radicalmente. Ele se converteu, em grande parte através de seus sindicatos, em "participante" social da direção das empresas. Já não se lhe pode explorar ou despedir como há apenas trinta anos. Indubitavelmente, ele já não necessita ver "o patrão" como um ser mais elevado e superior. Nem o adora nem o odeia, embora talvez o inveje por haver avançado mais rumo à consecução das metas socialmente dese-

jáveis. No tocante à submissão à autoridade irracional, o quadro modificou-se por completo desde o século XIX, no tocante à relação pai e filho. Os filhos já não sentem medo de seus pais. São seus companheiros, e se alguém se sente um pouco incômodo, não são os filhos, mas os pais, que temem não estar à altura dos tempos. Na indústria, como no exército, há um espírito de "trabalho em equipe" e de igualdade que pareceria incrível há cinqüenta anos. Além de tudo isso, a repressão sexual diminui de maneira notável; depois da Primeira Guerra Mundial operou-se uma revolução sexual em que velhos princípios e inibições foram abandonados. A idéia de não se satisfazer a um desejo sexual foi considerada antiquada e insana. Conquanto se tenha verificado certa reação contra essa atitude, de um modo geral quase desapareceu o sistema de repressão e tabus do século XIX.

Em relação com as normas do século XIX, conseguimos tudo o que parecia necessário para termos uma sociedade mais sadia, e na realidade muitas pessoas que ainda pensam com idéias do século passado estão convencidas de que vamos progredindo. Em consequência, também acham que a única ameaça contra novos avanços está em sociedades autoritárias como a União Soviética, que, com a sua desapiadada exploração econômica dos trabalhadores para acumular capital mais rapidamente, e sua impiedosa autoridade política necessária à continuação dessa exploração, se parece, sob muitos aspectos, com a primeira fase do capitalismo. Mas, para os que contemplam a nossa sociedade com olhos do século XIX, é evidente que a satisfação das esperanças do século XIX não deu, em absoluto, os resultados esperados. Na realidade, parece que, a despeito da prosperidade material e liberdade política e sexual, o mundo de meados do século XX está mentalmente mais enfiado do que o de meados do século XIX. Certamente, "não corremos o perigo de transformar-nos em escravos, mas o de transformar-nos em autômatos", como disse Adlai Stevenson de maneira tão concisa.¹⁰ Não há nenhuma autoridade manifesta que nos intimide, mas somos governados pela autoridade anônima do conformismo. Não nos submetemos a nenhuma personalidade, não temos conflitos com a autoridade, porém tampouco temos convicções pessoais próprias,

(10) Em seu discurso de 1954 na Universidade de Colúmbia.

quase não temos individualidade, quase não temos a sensação de nossa identidade. É absolutamente evidente que o diagnóstico de nossa patologia não pode seguir as diretrizes do século XIX. Temos que reconhecer os problemas patológicos específicos de nosso tempo para chegar à convicção da necessidade de salvar o mundo ocidental de um desequilíbrio cada vez maior. Tentaremos fazer esse diagnóstico na seção abaixo, que tratará do caráter social do homem ocidental do século XX.

c) A SOCIEDADE DO SÉCULO XX

1. Mudanças econômicas e sociais

Ocorreram, no capitalismo, mudanças radicais no tocante à técnica industrial, à economia e à estrutura social, entre o século XIX e meados do século XX. Não são menos drásticas e fundamentais as mudanças operadas no caráter do homem. Conquanto já tenhamos mencionado algumas mudanças ocorridas do capitalismo do século XIX para o do século XX — mudanças no tocante à forma de exploração, à forma de autoridade e ao papel da propriedade —, o estudo que se segue versará sobre os traços econômicos e caracterológicos do capitalismo contemporâneo que são mais fundamentais em nosso tempo, ainda que possam ter suas origens no século XIX ou até mesmo antes.

Para começar com uma declaração negativa, podemos dizer que, na sociedade ocidental contemporânea, vão desaparecendo cada vez mais os traços feudais e manifestando-se de maneira cada vez mais clara a forma pura de sociedade capitalista. Contudo, a ausência desses restos feudais é muito mais marcante nos Estados Unidos do que na Europa Ocidental. O capitalismo não apenas está mais avançado e é mais poderoso nos Estados Unidos do que na Europa, mas também é modelo para o qual tende o capitalismo europeu. E serve de modelo não porque a Europa procure imitá-lo, mas por ser a mais progressiva forma de capitalismo, livre de remanescentes e freios feudais. A herança feudal tem, ao lado de suas qualidades evidentemente negativas, muitos traços humanos que, comparados com a atitude

produzida pelo capitalismo puro, são sobremaneira atraentes. A crítica européia aos Estados Unidos se baseia essencialmente nos velhos valores humanos do feudalismo, na medida em que ainda se mantêm vivos na Europa. É uma crítica do presente em nome de um passado que está desaparecendo rapidamente na própria Europa. A diferença entre a Europa e os Estados Unidos, a esse respeito, não é mais que a diferença entre uma fase antiga e uma fase nova do capitalismo, entre seu capitalismo ainda mesclado com restos feudais e o capitalismo em sua forma pura.

Reflexão
A mudança mais flagrante, do século XIX para o século XX, é a da técnica e o maior uso da máquina a vapor, do motor de combustão interna, da eletricidade, e o começo do emprêgo da energia atômica. O processo se caracteriza pela crescente substituição do trabalho manual pelo trabalho mecânico, e, ademais, pela substituição da inteligência humana pela inteligência das máquinas. Enquanto em 1850 o homem proporcionava 15 por cento da energia de trabalho, os animais 79 por cento e as máquinas 6 por cento, a proporção em 1960 será, respectivamente, de 3 por cento, 1 por cento e 96 por cento.¹¹ Em meados do século XX encontramos uma tendência cada vez mais marcante para o emprêgo de máquinas reguladas automaticamente, que têm seu próprio "cérebro" e que causaram mudança fundamental em todo o processo de produção.

A mudança técnica no modo de produção é causada pela crescente concentração de capital, a qual, por sua vez, necessita da mesma mudança. O aumento do número e importância de empresas pequenas está em proporção direta com o aumento de grandes colossos econômicos. Algumas cifras poderão ajudar a dar uma idéia concreta do quadro que, em suas linhas gerais, já é muito bem conhecido. Das 573 sociedades anônimas norte-americanas independentes que cobriram a maior parte dos valores negociados na Bôlsa de Nova York em 1930, apenas 130 companhias representavam mais de 80 por cento dos ativos de tôdas as companhias representadas. As 200 corporações não-bancárias maiores controlavam "aproximadamente a metade de

(11) Cf. Th. Carskadom e R. Modley, *U. S. A., Measure of a Nation*, The Macmillan Company, Nova York, 1949, p. 3.

tôda a riqueza corporativa não-bancária, enquanto a outra metade era propriedade de mais de 300.000 companhias menores".¹² Convém também recordar que a influência de uma dessas grandes companhias se estendia muito mais além dos ativos que tinha sob seu contrôle direto. "É muito provável que as companhias menores, que vendem às grandes ou compram delas, sejam influenciadas por estas em muito maior grau do que por outras companhias menores com que realizem operações. Em muitos casos a continuação da prosperidade da companhia pequena depende da proteção da grande, e quase inevitavelmente os interesses desta última se convertem em interesses da primeira. A influência da companhia grande sobre os preços é com frequência grandemente aumentada meramente em razão do seu tamanho, mesmo quando ela ainda não tenha começado a converter-se em monopólio. Sua influência política pode ser tremenda. Conseqüentemente, se aproximadamente a metade da riqueza está controlada por duzentas grandes sociedades anônimas, e a outra metade por companhias pequenas, é justo supor-se que muito mais da metade da indústria está dominada por aquelas grandes empresas. Esta concentração torna-se ainda mais significativa quando se atina com o fato de, em conseqüência da mesma, aproximadamente 2.000 indivíduos, de uma população de 125 milhões, estarem em situação de controlar e dirigir a metade da indústria."¹³ Essa concentração de poder continuou aumentando depois de 1933 e ainda não se deteve.

O número de homens de empresa que trabalham por conta própria diminuiu consideravelmente. Enquanto em princípios do século XIX aproximadamente quatro quintas partes da população trabalhadora eram homens de empresa que trabalhavam para si próprios, em 1870 apenas uma terça parte pertencia a esse grupo, e em 1940 essa antiga classe média compreendia unicamente a quinta parte da população trabalhadora, isto é, apenas 25 por cento de sua força relativa de cem anos antes. Vinte e sete mil empresas gigantes, que constituem apenas 1 por

(12) Cf. A. A. Berle, Jr., e G. C. Means, *The Modern Corporation and Private Property*, The Macmillan Company, Nova York, 1940, pp. 27 e 28.

(13) *Ibid.*, pp. 32 e 33.

cento do total de empresas dos Estados Unidos, empregam mais de 50 por cento de todas as pessoas hoje empregadas em negócios, enquanto, por outro lado, 1.500.000 empresas individuais (não-agrícolas) empregam apenas 6 por cento de todas as pessoas que trabalham em negócios.¹⁴

Como essas cifras indicam, paralelamente à concentração das empresas dá-se o enorme aumento do número de empregados nas maiores delas. Enquanto a antiga classe média, composta de agricultores, negociantes independentes e profissionais, constituía anteriormente 85 por cento da classe média, ela equivale agora a apenas 44 por cento; as novas classes médias aumentaram de 15 por cento para 56 por cento no mesmo período. Esta nova classe média é formada por gerentes, que passaram de 2 por cento para 6 por cento; profissionais assalariados, que aumentaram de 4 por cento para 14 por cento; agentes de vendas, que subiram de 7 por cento para 14 por cento; e funcionários de escritório, que passaram de 2 por cento a 22 por cento. Ao mesmo tempo, a nova classe média subiu de 6 por cento para 25 por cento da força total de trabalho entre 1870 e 1940, enquanto os trabalhadores manuais baixaram de 61 por cento para 55 por cento da força de trabalho, no mesmo tempo. Como disse Mills muito sucintamente, "*é menor o número de indivíduos que manipulam coisas; é maior o dos que manejam pessoas e símbolos*".¹⁵

Paralelamente ao aumento da importância das empresas gigantes, teve lugar outro processo da mais alta importância: a separação crescente da direção e da propriedade. Este ponto está ilustrado com cifras reveladoras na clássica obra de Berle e Means. Das 144 companhias de que se puderam conseguir informações, entre as 200 grandes empresas (em 1930), somente 20 tinham menos de 5.000 acionistas, enquanto 71 tinham entre 20.000 e 500.000 acionistas.¹⁶ Somente nas companhias pequenas a direção possuía quantidades importantes de ações, en-

(14) Estas cifras foram colhidas em *White Collar*, de C. W. Mills, Oxford University Press, Nova York, 1951, pp. 63 ss.

(15) *Loc. cit.*, p. 63.

(16) Estas cifras e as que se seguem foram colhidas em Berle e Means.

quanto nas grandes — o que equivale dizer nas mais importantes —, há uma separação quase absoluta entre a posse de ações e a direção. Em 1929, em algumas das maiores companhias ferroviárias e de serviços públicos, a maior proporção de ações de propriedade de um só acionista não passava de 2,74 por cento, e essa situação também existe, segundo Berle e Means, no campo da indústria. "Ao ordenar as indústrias pelo volume médio das ações de propriedade da gerência, vê-se que a proporção pertencente a empregados e diretores varia em razão quase exatamente inversa do tamanho médio das companhias consideradas. Com apenas duas exceções mais importantes, quanto maior o vulto da companhia, tanto menor a proporção das ações de propriedade da gerência. Nas ferrovias, com ações comuns que representam uma média de 52 milhões de dólares cada uma, as ações da gerência montaram a 1,4%, e em minas e pedreiras diversas, a 1,8%. Somente quando as companhias eram pequenas pareceu que a direção possuía um número importante de ações. A propriedade em ações desta última ascendia a menos de 20%, exceto em indústrias cujas companhias têm um capital médio inferior a um milhão de dólares, enquanto apenas três grupos industriais, composto cada um de companhias com um capital médio de menos de 200 mil dólares, tinham mais da metade de suas ações em mãos de seus gerentes e empregados."¹⁷ Tendo-se em conta as duas tendências, a do aumento relativo das grandes empresas e, ao mesmo tempo, a da pequenez das quantidades de ações possuídas por seus diretores, resulta inteiramente evidente que a tendência geral é separar cada vez mais o dono do capital do diretor da empresa. Como a gerência controla o empreendimento a despeito de não possuir uma parte importante do mesmo é um problema sociológico e psicológico que examinaremos mais adiante.

Outra transformação fundamental do capitalismo do século XIX para o capitalismo contemporâneo é o aumento da importância do mercado interno. Toda nossa organização econômica repousa no princípio da produção e consumo em massa. Enquanto no século XIX a tendência geral era para economizar, e não para permitir-se gastos que não pudessem ser pagos ime-

(17) Berle e Means, *loc. cit.*, p. 52.

diatamente, o sistema contemporâneo é exatamente o contrário. Todo mundo é incitado a comprar tudo o que pode mesmo antes de haver economizado o suficiente para pagar suas compras. A publicidade e todos os demais meios de pressão psicológica estimulam poderosamente a necessidade de um consumo maior. Esse processo avança de mãos dadas com a melhora da situação econômica e social da classe trabalhadora. Particularmente nos Estados Unidos, mas também na Europa, a classe trabalhadora participou do aumento dos rendimentos do sistema econômico em geral. O salário do trabalhador e seus benefícios sociais lhe permitem um nível de consumo que pareceria fantástico há cem anos. Sua capacidade social e econômica aumentou na mesma proporção, e isso não só em relação ao salário e benefícios sociais, mas também no tocante ao seu papel humano e social na fábrica.

Vamos dar mais uma olhadela nos elementos mais importantes do capitalismo do século XIX: o desaparecimento dos traços feudais, o aumento revolucionário da produção industrial, a crescente concentração de capital e da direção das grandes empresas, o número cada vez maior de indivíduos que manipulam cifras de pessoas, a separação entre a propriedade e a gerência, o progresso econômico e político da classe trabalhadora, os novos métodos de trabalho na fábrica e na oficina, e descrevamos essas mudanças de um ponto-de-vista ligeiramente diferente. O desaparecimento dos fatores feudais significa o desaparecimento da autoridade irracional. A ninguém se lhe reconhece ser superior a seu vizinho por nascimento, pela vontade de Deus ou por lei natural. Todos os indivíduos são iguais e livres. Ninguém pode explorar a outrem nem mandar em outrem em virtude de um direito natural. Se uma pessoa é mandada por outra, deve-se isso a que a pessoa que manda haver comprado o trabalho ou os serviços da que é mandada, no mercado de trabalho; aquela manda porque as duas são livres e iguais e puderam entrar em uma relação contratual. Porém, juntamente com a autoridade irracional, tornou-se também antiquada a autoridade racional. Se o mercado e contrato regulam as relações, não é necessário saber-se o que é justo e o que é injusto, o que é bom e o que é mau. Tudo o que se necessita saber é se as coisas são corretas: se a mudança é correta e se as coisas "funcionam" bem.

Outro fato decisivo, conhecido pelo homem do século XIX, é o milagre da produção. Ele maneja forças milhares de vezes mais poderosas do que as que a Natureza havia pôsto à sua disposição: o vapor, o petróleo, a eletricidade converteram-se em seus servos e bêstias de carga. Atravessa os oceanos e os continentes, primeiro em semanas, depois em dias e agora em horas. Aparentemente, vence as leis da gravidade, e voa através dos ares; converte os desertos em terras férteis, e faz chover, em vez de apenas rezar para que isso aconteça. O milagre da produção leva ao milagre do consumo. Já não há barreiras tradicionais a impedir que alguém compre o que lhe aprouver. Tudo o que necessita é dinheiro, e é cada vez maior o número de pessoas que o possuem, não, talvez, para comprar pérolas legítimas, mas pérolas artificiais, para comprar Fords que parecem Cadillacs, roupas baratas que parecem caras, cigarros que são os mesmos para os milionários e para os operários. Tudo está ao alcance de todos, tudo pode ser comprado, tudo pode ser consumido. Quando houve uma sociedade em que ocorresse tal milagre?

Os homens trabalham juntos. Entram aos milhares em fábricas e oficinas, e chegam em automóveis particulares, em trens subterrâneos, em ônibus, em bondes; trabalham juntos em ritmos prescritos pelos peritos, com métodos de concepção dos peritos, nem com demasiada lentidão, nem com demasiada rapidez, mas juntos: cada um forma parte do todo. À noite, a corrente corre em sentido inverso: todos lêem os mesmos jornais, escutam os programas de rádio, vêem filmes, os mesmos para os que estão no cimo e para os que estão no primeiro degrau da escala social, para o inteligente e para o estúpido, para o educado e para o não-educado. Produzem, consomem e gozam juntos, concordes, sem suscitar problemas. Este é o ritmo de sua vida.

Que classe de homens necessita, pois, a nossa sociedade? Qual o "caráter social" adequado ao século XX?

Necessita de homens que cooperem sem atritos em grandes grupos, que desejem consumir cada vez mais, e cujos gostos estejam padronizados e possam ser facilmente influenciados e previstos.

Necessita de homens que se sintam livres e independentes, que sintam não estar submetidos a nenhuma autoridade, a ne-

nhum princípio, a nenhuma consciência; porém que queiram ser mandados, fazer o que dêles se espera e adaptar-se sem atri-los ao mecanismo social. Como pode o homem ser guiado sem se recorrer à força, ser conduzido sem chefes, ser incitado sem metas, salvo a de tomar parte no desenvolvimento, de atuar, de avançar...?

2. Mudanças caracterológicas

a) QUANTIFICAÇÃO, ABSTRATIFICAÇÃO

Ao se analisar e descrever o caráter social do homem contemporâneo, pode eleger-se muitos pontos-de-vista, como se faz para descrever a estrutura do caráter de um indivíduo. Êsses pontos-de-vista podem diferir em função da profundidade de penetração da análise, ou podem ser concentrados em torno de diferentes aspectos igualmente "profundos", mas escolhidos de acôrdo com o interesse particular do investigador.

Na análise que se segue escolhi o conceito de *alienação* como ponto central a partir do qual realizarei a análise do caráter social contemporâneo. Uma das razões para essa minha escolha está no fato de êsse conceito me parecer tocar o nível mais profundo da personalidade; outra razão é ser mais apropriado quando interessa ao investigador a interação entre a estrutura sócio-econômica e a estrutura de caráter do indivíduo médio.¹⁸

Podemos iniciar o estudo da alienação falando de uma das características fundamentais do capitalismo: o processo de *quantificação e abstratificação*.

O artesão medieval produzia artigos para um grupo de clientes relativamente pequeno e conhecido. Seus preços eram determinados pela necessidade de obter lucros que lhe permitissem viver de um modo tradicionalmente adequado à sua posição

(18) Como perceberá o leitor familiarizado com o conceito de orientação mercantil, exposto em *Análise do Homem*, o fenômeno de alienação é o mais generalizado e serve de base ao conceito mais específico de "orientação mercantil".

social. Conhecia por experiência os custos de produção, e, conquanto empregasse alguns oficiais e aprendizes, não necessitava, para o funcionamento do seu negócio, de nenhum sistema complicado de contabilidade e balanços. O mesmo ocorria com a produção do lavrador, que exigia ainda menos métodos abstratos de avaliação. Pelo contrário, a moderna empresa repousa em seus balanços. Não pode apoiar-se na observação direta e concreta que bastava ao artesão para calcular seus lucros. Matérias-primas, maquinaria, custos de mão-de-obra e lucros podem ser expressados no mesmo valor monetário, o que torna comparáveis tôdas essas coisas, permitindo-lhes, assim, constar da fôlha de balanço. Todos os incidentes econômicos têm que ser estritamente quantificáveis, e só o balanço, o confronto exato dos processos econômicos quantificados em cifras, diz ao gerente se êle está empenhado, e em que grau o está, em uma atividade proveitosa, ou seja, significativa.

Essa transformação do concreto em abstrato desenvolveu-se muito mais além do balanço e da quantificação dos incidentes econômicos na esfera da produção. O homem de negócios moderno não só trata com milhões de dólares, mas também com milhões de clientes, milhares de acionistas e milhares de operários e empregados de escritório; tôdas essas pessoas são outras tantas peças de uma máquina gigantesca que tem que ser controlada e cujos efeitos têm de ser calculados; cada homem pode ser eventualmente representado por uma entidade abstrata, por uma cifra, e sobre essa base se calculam os incidentes econômicos, se prevêem as tendências e se tomam as decisões.

Atualmente, quando apenas 20 por cento de nossa população trabalhadora trabalham para si mesmos, o resto trabalha para alguém, e a vida do homem depende de alguém que lhe paga um salário. Porém melhor diríamos "alguém", e não "alguém", porque o trabalhador é contratado e empregado por uma instituição cujos diretores são partes impessoais da empresa, e não homens em contato pessoal com os indivíduos que êles empregam. Não esqueçamos outro fato: na sociedade pré-capitalista, a troca era em grande parte uma troca de mercadorias e serviços; hoje, todo o trabalho é pago com dinheiro. A coesa estrutura das relações econômicas é regulada pelo dinheiro, expres-

são abstrata do trabalho, isto é, recebemos quantidades diferentes de uma mesma coisa em troca de qualidades diferentes de trabalho; e damos dinheiro pelo que recebemos, trocando novamente quantidades diferentes por qualidades diferentes. Praticamente ninguém, com exceção da população agrária, poderia viver uns dias sequer sem receber e gastar dinheiro, que representa a qualidade abstrata do trabalho concreto.

Outro aspecto da produção capitalista, cuja conseqüência é uma abstratificação cada vez maior, é a crescente divisão do trabalho. A divisão do trabalho em seu todo existe na maior parte dos sistemas econômicos conhecidos, e, até nas comunidades mais primitivas, apresenta-se sob a forma de divisão do trabalho entre os sexos. O que é característico da produção capitalista é o grau a que chegou o trabalho. Enquanto na economia medieval havia uma divisão do trabalho — digamos, entre a produção agrícola e o trabalho do artífice — a divisão era muito pequena dentro de cada uma dessas esferas de produção. O carpinteiro que fazia uma cadeira e uma mesa fazia a cadeira e a mesa inteiras, e, conquanto os seus aprendizes realizassem algum trabalho preparatório, ele dirigia toda a produção, vigiando-a em sua totalidade. Na empresa industrial moderna, o trabalhador não está em momento algum em contato com o produto completo. Está dedicado a realizar essa função especializada, e embora possa, com o tempo, passar de uma função a outra, nem assim tem relação com o produto concreto *em sua totalidade*. Desempenha uma função especializada, e a tendência é tal, que a função do trabalhador industrial moderno pode ser definida como trabalho mecânico aplicado a atividades para as quais ainda não se inventaram máquinas ou estas resultariam mais caras do que o trabalho humano. A única pessoa que está em contato com o produto em sua totalidade é o diretor; porém, para ele o produto é uma abstração cuja essência é o valor em câmbio, enquanto o trabalhador, para quem o produto é uma coisa concreta, não trabalha nunca com ele como um todo.

É indubitável que, sem a quantificação e a abstratificação, seria inconcebível a produção moderna em massa. Porém em uma sociedade em que as atividades econômicas se converteram na preocupação principal do homem, esse processo de quantificação e abstratificação transcendeu o campo da produção econômica e

invadiu a atitude do homem para com as coisas, as pessoas e até para consigo mesmo.

Para que possamos compreender o processo de abstratificação no homem moderno, devemos examinar primeiro a função ambígua da abstração em geral. É evidente que as abstrações em si não são um fenômeno moderno. Na realidade, a capacidade crescente para formar abstrações é característica do desenvolvimento cultural da espécie humana. Se digo "mesa", emprego uma abstração: não me refiro a uma determinada mesa em toda sua constituição concreta, mas ao gênero "mesa", que compreende todas as mesas concretas possíveis. Se digo "homem", não falo desta ou daquela pessoa em toda sua constituição concreta e singular, mas do gênero "homem", que compreende todas as pessoas individuais. Em outras palavras, faço uma abstração. O desenvolvimento do pensamento filosófico e científico se baseia em uma capacidade cada vez maior para a abstratificação, e renunciar a essa capacidade significa retroceder ao tipo de pensamento mais primitivo.

Porém há duas maneiras da pessoa relacionar-se com um objeto: podemos relacionar-nos com ele em sua plena constituição material; então o objeto aparece com todas as suas qualidades específicas, e não há nenhum outro objeto idêntico a ele. E podemos relacionar-nos com um objeto de um modo abstrato, isto é, levando em conta somente as qualidades que ele tem em comum com todos os demais objetos do mesmo gênero, com o que se acentuam certas qualidades e se ignoram outras. A relação plena e produtiva com um objeto compreende esta polaridade de percebê-lo em sua singularidade e, ao mesmo tempo, em sua generalidade, em sua plena constituição material e, ao mesmo tempo, em sua abstração.

Na cultura ocidental contemporânea esta polaridade abriu caminho a uma referência quase exclusiva às qualidades abstratas das coisas e das pessoas, e ao esquecimento de nossa relação com sua constituição material e singularidade. Em vez de formar conceitos abstratos quando é necessário e útil, tudo, inclusive nós mesmos, está sendo abstratificado; a realidade concreta das coisas e das pessoas, que podemos relacionar com a realidade da nossa própria pessoa, está sendo substituída por abstra-

ções, por fantasmas que encarnam quantidades diferentes, mas não qualidades diferentes.

É coisa muito comum falar-se de uma "ponte de cem milhões de cruzeiros", de um "charuto de trinta cruzeiros", de um "relógio de mil cruzeiros", e isto não só do ponto-de-vista do fabricante ou do comprador, no momento da compra, mas como caráter essencial do objeto. Quando alguém fala da "ponte de cem milhões de cruzeiros", não lhe interessa primordialmente sua utilidade nem sua beleza, isto é, suas qualidades concretas, mas se refere a uma mercadoria, cuja qualidade principal é o valor em câmbio, expressado em uma quantidade de dinheiro. Não quer isso dizer, naturalmente, que não interesse a esse alguém a utilidade ou a beleza da ponte, mas que seu valor concreto (de uso) é *secundário* em comparação com o seu valor abstrato (de câmbio) no modo pelo qual o objeto é sentido. O verso famoso de Gertrude Stein: "uma rosa é uma rosa é uma rosa", é um protesto contra essa forma abstrata de estimar as coisas; para a maioria das criaturas, uma rosa *não é* precisamente uma rosa, mas uma flor de certo nível de preço a ser comprada em certas ocasiões sociais; até a mais formosa flor, se é silvestre e não custa nada, não é apreciada por sua beleza, comparada com a da rosa, mas por seu valor de câmbio.

Em outras palavras, as rosas são apreciadas como mercadorias, como encarnações de valor de câmbio, não só enquanto as compramos ou vendemos, mas em nossa atitude frente a elas uma vez terminada a nossa transação econômica. Uma coisa, mesmo depois de ser comprada, não perde nunca por completo, nesse sentido, a sua qualidade de mercadoria: é vendável, conserva sempre sua qualidade de valor negociável. Um bom exemplo dessa atitude se encontra no relatório de um secretário-executivo de uma importante organização científica, relativo a como passou um dia em seu escritório. A organização acabava de comprar um edifício e mudar-se para ele. O secretário-executivo informa que, em um dos primeiros dias que se seguiram à mudança para o novo edifício, ele chamou por telefone um corretor de imóveis para dizer-lhe que uma pessoa estava interessada em comprar o edifício e desejava examiná-lo. Conquanto soubesse não ser provável que a organização quisesse vender o imóvel poucos dias após haver mudado para ele, não podia

resistir à tentação de saber se o valor do edifício havia aumentado desde que o haviam comprado, e gastou uma ou duas horas valiosas mostrando o edifício ao corretor de imóveis. Depois escreveu: "É realmente interessante que possamos ter uma oferta superior ao que gastamos na compra do edifício. Por feliz casualidade a oferta foi feita quando o tesoureiro se encontrava no escritório. Tudo indica que será bom para o estado de espírito do Conselho Diretor saber que o edifício pode ser vendido por muito mais do que custou. Vejamos o que acontece". A despeito de todo o orgulho e prazer que a organização sentia com o novo edifício, este conservava a sua qualidade de mercadoria, de algo negociável a que não está ligado o pleno sentido de posse ou de uso. A mesma atitude é manifestada na relação das pessoas com os automóveis que compram: o automóvel não chega nunca a ser plenamente uma coisa a que a pessoa se sinta vinculada, mas conserva seu caráter de mercadoria que pode ser negociada em transação vantajosa. Dessa forma, os automóveis são vendidos após um ou dois anos, muito antes de o seu valor de uso se esgotar ou haver diminuído de modo apreciável.

Essa abstratificação ocorre até com respeito a fenômenos que não são mercadorias vendáveis no mercado, como, por exemplo, uma inundação. Os jornais publicam a notícia da inundação em grandes cabeçalhos "falando de uma catástrofe de um milhão de cruzeiros", acentuando o elemento quantitativo abstrato e não os aspectos do sofrimento humano.

Porém a atitude abstratificante e quantificante vai muito mais além da esfera das coisas. Também as pessoas são avaliadas como encarnações de um valor de câmbio quantitativo. Falar de um homem dizendo que "vale um milhão de cruzeiros" já não é falar dele como uma pessoa humana concreta, mas como uma abstração cuja essência pode ser expressada em cifras. Manifestação da mesma atitude é a que apresenta um jornal quando encabeça uma nota necrológica dizendo "Morre um Fabricante de Calçados". Na realidade, morreu um *homem*, um homem com certas qualidades humanas, com esperanças e decepções, com uma mulher e filhos. É verdade que fabricava calçados, ou melhor, que possuía e dirigia uma fábrica na qual os trabalhadores manejavam máquinas que faziam calçados; mas quando se diz: "Morre um Fabricante de Calçados", a riqueza e reali-

dade concreta da vida humana são expressadas na fórmula abstrata de uma função econômica.

O mesmo ponto-de-vista abstratificante se discerne em expressões como "o Sr. Ford produziu tantos automóveis", ou este ou aquele general "tomou uma fortaleza"; ou se um indivíduo que manda construir uma casa diz: "Estou construindo uma casa". Falando concretamente, o Sr. Ford não constrói os automóveis, e sim dirige a construção de automóveis por milhares de trabalhadores. O general não tomou nunca a fortaleza, e sim permaneceu em seu quartel-general dando ordens e foram os seus soldados que a tomaram. Tampouco aquele indivíduo constrói uma casa: pagou com dinheiro a um arquiteto que fez os planos e aos operários que a construíram. Não dizemos isso no intuito de diminuir a importância das operações diretivas, mas para indicar que, com esse modo de apreciar as coisas, perde-se de vista o que ocorre concretamente e se assume um ponto-de-vista abstrato em que uma função, a de fazer planos, dar ordens ou financiar uma atividade, se identifica com o processo concreto total de produção, de guerra ou de construção, segundo o caso.

O mesmo processo de abstratificação tem lugar em todas as demais esferas. O *New York Times* publicou recentemente uma informação com o seguinte título: "B. Sc. + PhD = \$40,000". A informação sobre esse título algo desconcertante dizia que os dados estatísticos demonstravam que um estudante de Engenharia que recebeu o grau de doutor ganhará durante sua vida 40.000 dólares mais do que outro que só tenha o grau de bacharel em Ciências. Isso é interessante como dado sócio-econômico e merece ser consignado. Nós o mencionamos aqui porque o modo de expressar o fato como uma equação entre um grau universitário e determinada quantidade de dólares é indício do pensamento abstratificante e quantificante em que os conhecimentos se estimam como encarnação de certo valor de câmbio no mercado de personalidades. O mesmo sucede quando uma informação política em uma revista noticiosa diz que a administração Eisenhower sabe que dispõe de um "capital de confiança" tão grande que pode "permitir-se" perder algo daquele capital de confiança. Também aqui, uma qualidade humana, como a confiança, é expressada em sua forma abstrata, como se fôsse uma inversão de dinheiro a ser tratada em termos de especulação no mercado. O enorme grau

de penetração das categorias comerciais até no pensamento religioso pode ser visto claramente na seguinte passagem de um artigo sobre o nascimento de Cristo, da autoria do Bispo Sheen: "Nossa razão nos diz que se alguns dos pretendentes (ao título de filho de Deus) se originassem de Deus, o menos que Deus podia fazer para apoiar a pretensão de Seu Representante seria anunciar a Sua vinda. Os fabricantes de automóveis nos dizem quando devemos esperar um novo modelo".¹⁹ E Billy Graham, o evangelista, disse, de maneira ainda mais taxativa: "Eu vendo o maior produto do mundo; por que não deverá ser o mesmo anunciado como se faz com o sabonete?"²⁰

Porém o processo de abstratificação tem raízes ainda mais profundas que as até agora assinaladas, raízes que remontam às próprias origens da era moderna, à *dissolução* de todo o *quadro concreto de referência* no processo da vida.

Em uma sociedade primitiva, o "mundo" se identifica com a tribo. A tribo está no centro do universo, por assim dizer; tudo o que fica no exterior é sombrio e não tem existência independente. No mundo medieval, o universo era muito mais extenso: compreendia este globo, o céu e as estrelas que estão acima dele; porém se acreditava que a Terra era o centro e que o homem era a finalidade da criação. Todas as coisas tinham um lugar fixo, assim como todo indivíduo tinha sua situação fixa na sociedade feudal. Nos séculos XV e XVI abriram-se novas perspectivas. A Terra perdeu sua posição central e se converteu em um dos satélites do Sol; descobriram-se novos continentes e novas rotas marítimas; o sistema social estático se foi afrouxando cada vez mais e começaram a mover-se as coisas e os homens. Não obstante, até fins do século XIX a Natureza e a sociedade não haviam perdido seu caráter concreto e sua precisão. O mundo natural e social do homem ainda era manejável, ainda tinha contornos definidos. Porém, com o progresso do pensamento científico, com as descobertas técnicas e com a dissolução de todos os laços tradicionais, está em processo de perder-se esse estado concreto e preciso. Quer pensemos em

(19) Na revista *Collier's*, 1953.

(20) Na revista *Time*, 25 de outubro de 1954.

nosso novo cenário cosmológico, ou na Física teórica, na música atonal ou na arte abstrata, a feição concreta e precisa de nossa estrutura de referência vai desaparecendo. Já não estamos no centro do universo, já não somos a finalidade da criação, já não somos os senhores de um mundo manejável e reconhecível: somos uma partícula de pó, um nada, em algum lugar do espaço, sem nenhum tipo de relação concreta com coisa alguma. Falamos de milhões de criaturas sendo mortas, de um terço ou mais de nossa população sendo eliminado caso tenha início uma terceira Guerra Mundial; falamos de bilhões de dólares a se acumularem na categoria de dívida nacional, de milhares de anos-luz como distâncias interplanetárias, de viagens interestelares, de satélites artificiais. Dezenas de milhares de homens trabalham em uma mesma empresa, e há centenas de cidades em que vivem centenas de milhares de pessoas.

As grandezas com que tratamos são cifras e abstrações; estão muito além dos limites alcançáveis pela experiência concreta. Não restou nenhuma estrutura de referência manejável, observável, que esteja adaptada às *dimensões humanas*. Enquanto os nossos olhos e ouvidos recebem impressões somente em proporções humanamente manejáveis, o nosso conceito do mundo perdeu precisamente essa qualidade, e não mais corresponde às nossas dimensões humanas.

Isso tem especial importância no que concerne ao desenvolvimento dos meios modernos de destruição. Na guerra moderna, um só indivíduo pode causar a destruição de centenas de milhares de homens, mulheres e crianças. Pode fazê-lo simplesmente pressionando um botão; pode não sentir a impressão emocional do que está fazendo, já que não vê nem conhece as criaturas que está destruindo; é quase como se o ato de apertar o botão e a morte daquelas criaturas não tivessem entre si nenhuma relação real. Esse mesmo indivíduo provavelmente seria incapaz de esbofetear, já para não dizer matar, uma pessoa desvalida. Neste último caso, a situação concreta suscita nele uma reação de consciência comum a todos os homens normais; no primeiro, não existe essa reação, porque o ato e seu objeto são alheios ao executor, seu ato já não é *seu*, e sim tem, por assim dizer, vida e responsabilidade próprias.

A ciência, os negócios, a política perderam todos os fundamentos e proporções que fazem sentido humanamente. Vivemos em cifras e abstrações; como nada é concreto, nada é real. Tudo é possível, de fato e moralmente. A ficção científica não é diferente do fato científico, e os pesadelos e sonhos não são diferentes dos acontecimentos do ano seguinte. O homem foi arrancado de toda a posição definida de onde possa dominar e manejar sua vida e a vida da sociedade. É arrastado cada vez mais velozmente por forças que foram originariamente criadas por ele. Nesse torvelinho desenfreado, ele pensa, calcula, trabalha com abstrações cada vez mais afastadas de sua vida concreta.

b) ALIENAÇÃO

Ver - importante

O exame acima do processo de abstratificação nos conduz à questão central dos efeitos do capitalismo sobre a personalidade: o fenômeno da alienação.

Entendemos por alienação um modo de experiência em que a pessoa se sente como um estranho. Poder-se-ia dizer que a pessoa se alienou de si mesma. Não se sente como centro de seu mundo, como criadora de seus próprios atos, tendo sido os seus atos e as conseqüências destes transformados em seus senhores, aos quais obedece e aos quais quicá até adora. A pessoa alienada não tem contato consigo mesma e também não o tem com nenhuma outra pessoa. Percebe a si e os demais como são percebidas as coisas: com os sentidos e com o senso comum, mas, ao mesmo tempo, sem relacionar-se produtivamente consigo mesma e com o mundo exterior.

O sentido antigo em que se usou a palavra "alienação" servia para designar a pessoa insana: *aliené*, em francês, e *alienado*, em espanhol e português, são velhas palavras que designam o psicótico, a pessoa total e absolutamente desequilibrada. ("Alienist", em inglês, e "alienista", em português, ainda são palavras usadas para designar o médico especializado no tratamento dos insanos ou alienados).

No século passado, a palavra "alienação" foi usada por Hegel e Marx com referência, não a um estado de loucura, mas a uma forma menos pronunciada de auto-alienação, que permite à

Aliação
pessoa atuar razoavelmente em questões práticas, mas que constitui um dos defeitos mais graves entre os socialmente modelados. No sistema de Marx, chama-se alienação ao estado do homem em que "seus próprios atos se convertem, para ele, em uma força estranha, situada acima dele e contra ele, em vez de ser governada por ele".²¹

Mas, conquanto o uso da palavra "alienação" nesse sentido geral seja recente, o conceito é muito mais antigo; é o mesmo a que se referiam os profetas do Antigo Testamento com o nome de *idolatria*. Teremos facilitada a nossa melhor compreensão da "alienação" se começarmos por estudar o significado de "idolatria".

Os profetas do monoteísmo não acusavam de idólatras as religiões pagãs fundamentalmente porque adorassem vários deuses, em vez de apenas um. A diferença essencial entre o monoteísmo e o politeísmo não se estriba no *número* de deuses, mas no fato da auto-alienação. O homem gasta suas energias e seus talentos artísticos em fazer um ídolo, e depois adora esse ídolo, que não é outra coisa senão o resultado de seu próprio esforço humano. Suas forças vitais converteram-se em uma "coisa", e essa coisa, havendo-se convertido em um ídolo, já não é sentida pelo homem como o resultado de seu próprio esforço produtivo, mas como algo afastado dele, acima dele e contra ele, a que adora e a que se submete. Como disse o profeta Oséias (XIV, 8): "Assur não nós salvará; não subiremos em cavalos; *nem nunca mais diremos à obra de nossas mãos: sois nossos Deuses*; porque em ti os órfãos encontram amor". O idólatra se inclina ante a obra de suas próprias mãos. *O ídolo representa suas próprias forças vitais em uma forma alienada.*

Em contraste, o princípio do monoteísmo é que o homem é infinito, que não há nele nenhuma qualidade parcial que possa fazer-se única no todo. Deus, no conceito monoteísta, é irreconhecível e indefinível; Deus não é uma "coisa". Se o homem é criado à semelhança de Deus, ele é dotado de quali-

dades infinitas. Na idolatria, o homem se inclina ante a projeção de uma qualidade parcial sua e se submete a ela. Não se sente como o centro de que irradiam atos vivos de amor e de razão. Converte-se em uma coisa, e seu vizinho também se converte em uma coisa, assim como os seus deuses são coisas. "Os ídolos do idólatra são a prata e o ouro, obras da mão do homem. Têm boca e não falam; têm olhos mas não vêem; tampouco há respiração em suas bocas. Como eles, são os que os fazem e todos os que nêles confiam". (Salmo 135).

As próprias religiões monoteístas retrocederam, em grande dose, à idolatria. O homem projeta em Deus suas capacidades para amar e para fazer uso da razão; já não as sente como capacidades suas, e depois pede a Deus algo do que ele, homem, projetou em Deus. No protestantismo e calvinismo antigos, a atitude religiosa exigida era que o homem devia sentir-se vazio e empobrecido, depositando sua confiança na graça de Deus, isto é, na esperança de que Deus quicá lhe devolvesse parte de suas qualidades, que ele projetara em Deus.

Cada ato de adoração e submissão é, nesse sentido, um ato de alienação e idolatria. O que muitas vezes se chama "amor" nada mais é, com freqüência, do que esse fenômeno idólatrico de alienação; somente que não é Deus ou um ídolo o adorado desse modo, mas outra pessoa. A pessoa "amante", nesse tipo de relação de submissão, projeta todo o seu amor, seu vigor e seu pensamento na outra pessoa, e sente a pessoa amada como um ser superior, achando satisfação na adoração e submissão completas. Isso não só significa que a pessoa que ama deixa de sentir a pessoa amada como um ser humano em sua realidade, mas também que não sente *a si mesma* em sua plena realidade, como portadora de poderes humanos produtivos. Como na idolatria religiosa, projetou toda a sua riqueza em outra pessoa, e sente essa riqueza não como algo que é seu, mas como coisa alheia com a qual pode entrar em contato apenas pela submissão ou submersão na outra pessoa. O mesmo fenômeno se dá no culto submisso a um chefe ou ao Estado. O chefe e o Estado na realidade são o que são pelo consentimento dos governados; porém se convertem em ídolos quando o indivíduo projeta nêles todos os seus poderes e os adora, esperando inconscientemente

(21) Cf. K. Marx, *Capital*. Também Marx-Engels, *Die Deutsche Ideologie* (1845/6), em K. Marx, *Der Historische Materialismus, Die Frühschriften*, S. Landshut e D. P. Mayer, Leipzig, 1932, II, p. 25.

recuperar parte desses poderes mediante a submissão e a adoração.

Na teoria do Estado de Rousseau, como no totalitarismo contemporâneo, supõe-se que o indivíduo abdica seus próprios direitos e os projeta no Estado como único árbitro. No fascismo e no stalinismo, o indivíduo, absolutamente alienado, rende culto ante o altar de um ídolo, pouco importando o nome pelo qual esse ídolo seja conhecido: Estado, classe, grupo ou qualquer outro.

Podemos falar de idolatria e alienação não apenas em relação a outra pessoa, mas em relação ao próprio eu, quando a pessoa está sujeita a paixões irracionais. A pessoa que é principalmente movida por sua sede de poder já não sente a si mesma com a riqueza e a ausência de limitações de um ser humano, mas torna-se escrava de um impulso parcial nela existente que se projeta em objetivos externos e pelo qual está "possuída". A criatura que se entrega de um modo exclusivo à sua paixão pelo dinheiro está possuída de seu impulso pelo dinheiro; o dinheiro é o ídolo que ela adora como projeção de um poder isolado nela mesma, de sua paixão por ele. Nesse sentido a pessoa neurótica é uma pessoa alienada. Suas ações não são suas; embora viva na ilusão de estar fazendo o que *ela* quer, está, na realidade, sendo movida por forças delas separadas, que atuam por sobre seus ombros; é uma estranha a si mesma, assim como lhe são estranhos seus semelhantes. Sente as demais criaturas e a si mesma não como são na realidade, mas deformadas pelas forças inconscientes que nelas atuam. A pessoa insana é a pessoa *absolutamente alienada*; perdeu-se a si mesma completamente como centro de sua própria experiência; perdeu o sentido do eu.

O comum a todos esses fenômenos — adoração de ídolos, culto idolátrico de Deus, amor idolátrico a uma pessoa, adoração de um chefe político ou do Estado e culto idolátrico às exteriorizações de paixões irracionais — é o processo de alienação. O fato é que *o homem não se sente a si mesmo como portador ativo de seus poderes e riquezas, mas como uma "coisa" empobrecida que depende de poderes exteriores a ele e nos quais projetou sua substância vital.*

Como indica a referência à idolatria, a alienação não é de modo algum um fenômeno moderno. Qualquer intento de esboçar aqui a história da alienação estaria fora do alcance deste livro. Basta dizer que parece que a alienação difere de uma cultura para outra, tanto nas esferas específicas que são alienadas como na amplitude e integridade do processo.

A alienação, tal como a encontramos em uma sociedade moderna, é quase total: impregna as relações do homem com o seu trabalho, com as coisas que ele consome, com o Estado, com os seus semelhantes e consigo mesmo. O homem criou um mundo de coisas feitas por ele como jamais havia existido, e construiu um mecanismo social complicado para administrar o mecanismo técnico que criou. Porém toda essa sua criação está por cima dele. Não se sente como o criador e centro, mas como o servidor de um *golem*²² que suas mãos construíram. Quanto mais poderosas e gigantescas são as forças que libera, mais impotente ele se sente como ser humano. Defronta-se com suas próprias forças, encarnadas em coisas que ele criou e alheou de si. É possuído por suas próprias criações e perdeu o domínio de si. Fêz um bezerro de ouro e diz: "Estes são os teus deuses, que te trouxeram para fora do Egito".

Que ocorre com o *trabalhador*? Respondamos com as palavras de um atento e profundo observador do cenário industrial: "Na indústria, a pessoa se converte em um átomo econômico que dança ao compasso da gerência atomista. O seu lugar é, precisamente, este: sentar-se-á desta maneira, moverá seus braços X centímetros em um campo de raio Y em um tempo .000 de minuto.

"O trabalho se torna cada vez mais rotineiro e irreflexivo à medida que os projetistas, os micromocionistas e os diretores científicos despojam o trabalhador de seu direito de pensar e mover-se livremente. A vida está sendo negada; a necessidade de controle, a capacidade criadora, a curiosidade e a independência de pensamento estão sendo eliminadas, e o resultado, o resultado inevitável, é a fuga ou a luta, por parte do traba-

(22) Expressão hebraica que significa *autômato*, coisa sem alma. Segundo certas lendas judias, o *golem* é um homem artificial que age como um monstro. (N. do T.).

lhador, a apatia ou a tendência destrutiva, a regressão psíquica".²³

O papel do diretor também é alienador. É certo que maneja o todo e não uma parte, mas também é alheado de seu produto como coisa concreta e útil. Sua finalidade consiste em empregar proveitosamente o capital invertido por outros, embora, em comparação com o tipo antigo de diretor-proprietário, o diretor moderno esteja muito menos interessado no valor do lucro, a ser pago ao acionista como dividendo, do que no desenvolvimento e funcionamento eficaz da empresa. É muito característico o fato de, os que têm a seu cargo as relações de trabalho e as vendas — isto é, os encargos de manipulações humanas —, adquirirem, relativamente falando, uma importância cada vez maior em comparação com os encarregados dos aspectos técnicos da produção.

O diretor, como o operário, como todo mundo, trata com gigantes impessoais: com a empresa competitiva gigantesca; com o gigantesco mercado interno e mundial; com um consumidor gigantesco que tem de ser incitado e manejado; com sindicatos gigantes, e com um governo igualmente gigantesco. Todos esses gigantes têm sua vida própria, por assim dizer, e são eles que determinam a atividade do diretor e orientam a do operário e funcionário.

O problema do diretor suscita um dos fenômenos mais significativos de uma cultura alienada: o da burocratização. Tanto a administração dos grandes negócios como a governamental são realizadas por uma burocracia. Os burocratas são especialistas na administração de coisas e de homens. Em razão da grandeza do aparato a ser administrado e da conseqüente abstratificação, a relação dos burocratas com as pessoas é de alienação total. Estas, as pessoas que têm de ser administradas, são objetos que o administrador vê sem amor e sem ódio, de um modo totalmente impessoal; o burocrata-diretor não deve sentir, no tocante à sua atividade profissional: deve manipular as pessoas como se fossem cifras ou coisas. Como o vulto da organização e a divisão extremada do trabalho impedem cada indivíduo

(²³) J. J. Gillespie, *Free Expression in Industry*, The Pilot Press Ltd., Londres, 1948.

de ver o conjunto, como não há cooperação espontânea e orgânica entre os diversos indivíduos ou grupos da indústria, os burocratas diretores são inevitáveis: sem eles a empresa entraria em colapso no fim de pouco tempo, já que ninguém conheceria o segredo que a faz funcionar. Os burocratas são tão indispensáveis quanto as toneladas de papel que se consomem sob sua direção. Precisamente porque todo mundo percebe com sentimento de impotência, o papel vital dos burocratas, eles são respeitados quase como deuses. Todo mundo se dá conta de que, não fossem os burocratas, tudo se faria em pedaços e nós morreríamos de fome. Enquanto no mundo medieval se acreditava serem os chefes representantes de uma ordem divina, no capitalismo moderno o papel do burocrata é pouco menos que sagrado, já que é necessário à sobrevivência do conjunto.

Marx deu profunda definição de burocracia quando disse: "O burocrata se relaciona com o mundo como um mero objeto de sua atividade". É interessante observar que o espírito burocrático penetrou não só a administração dos negócios e do governo, mas também os sindicatos e os grandes partidos socialistas democráticos da Inglaterra, Alemanha e França. Também na Rússia os diretores burocratas e seu espírito alienado conquistaram o país. Talvez a Rússia pudesse existir sem um regime de terror — dadas certas circunstâncias —, mas não poderia existir sem um regime de burocratização total, ou seja, de alienação.²⁴

Qual é a atitude do proprietário da empresa, ou seja, o capitalista? O pequeno homem de negócios parece estar na mesma situação de seu predecessor de há cem anos: possui e dirige sua pequena empresa, está em contato com o conjunto da atividade comercial ou industrial, e em contato pessoal com seus empregados e operários. Porém, vivendo em um mundo alienado em todos os demais aspectos econômicos e sociais, e estando, ademais, sob a pressão constante de competidores maiores, não é, de modo algum, tão livre quanto o foi o seu avô, no mesmo negócio.

(²⁴) Veja-se o interessante artigo de W. Hunh, "Der Bolchevismus als Manager Ideologie", em *Funken*, V, 8, 1954.

Porém o que adquire importância cada vez maior na economia contemporânea é o grande negócio, a grande companhia. Como disse Drucker, com notável concisão: "Enfim, é a grande corporação — a forma específica em que se organizam os grandes negócios em uma economia de livre empreendimento —, que surgiu como instituição sócio-econômica representativa e determinante, a que marca o ritmo e determina a conduta até do proprietário da tabacaria da esquina, que jamais possuiu uma ação de uma fábrica de cigarros, e de seu môleço de recados que nela nunca pôs os pés. E assim o caráter da nossa sociedade é determinado e moldado pela organização estrutural da grande empresa, pela tecnologia da instalação de produção em massa e pelo grau de realização das nossas convicções e promessas sociais nas grandes empresas e pelas grandes empresas".²⁵

Qual é, pois, a atitude do "proprietário" da grande empresa com relação à "sua" propriedade? É uma atitude de alienação quase total. Sua propriedade consiste em um pedaço de papel representativo de uma certa quantidade de dinheiro; não tem nenhuma obrigação com a empresa e nenhuma relação concreta com ela. Essa atitude de alienação foi exposta com maior clareza na descrição de Berle e Means da atitude do acionista para com o empreendimento, que transcrevemos a seguir:

"(1) A situação de um proprietário mudou da de um agente ativo para a de um agente passivo. Em vez de propriedades materiais reais sobre as quais o proprietário poderia exercer sua direção e pelas quais era responsável, na realidade o proprietário possui um pedaço de papel que representa alguns direitos e expectativas com relação a uma empresa. Porém sobre a empresa e sobre a propriedade material — os instrumentos de produção — em que tem interesse, o proprietário exerce pouquíssimo controle. Ao mesmo tempo, não tem nenhuma responsabilidade com relação à empresa ou à sua propriedade material. Já se disse muitas vezes que o dono de um cavalo tem obrigações. Se o cavalo está vivo, é preciso alimentá-lo. Se o cavalo morre, ele tem de enterrá-lo. Não há nenhuma obrigação

(25) Cf. Peter F. Drucker, *Concept of the Corporation*, The John Day Company, Nova York, 1946, pp. 8 e 9.

semelhante no que concerne ao dono de uma ação de empresa. O proprietário é, praticamente, impotente para afetar, por seus próprios esforços, a propriedade representada.

"(2) Os valores espirituais que antigamente acompanhavam a propriedade afastaram-se dela. A propriedade material capaz de ser moldada por seu proprietário podia produzir neste uma satisfação direta, independentemente do lucro que produzisse de maneira mais concreta. Representava um prolongamento de sua própria personalidade. Com a revolução da corporação por ações, essa qualidade foi perdida pelo proprietário, assim como foi perdida pelo trabalhador mediante a revolução industrial.

"(3) O valor da riqueza de um indivíduo se está tornando dependente de forças totalmente estranhas a ele e aos seus esforços. Em vez disso, o seu valor é determinado, de um lado, pelos indivíduos que dirigem a empresa, indivíduos sobre os quais o proprietário típico não tem controle algum, e, de outro, pelas ações de terceiros em um mercado sensível e frequentemente caprichoso. Assim, o valor está sujeito aos caprichos e manipulações do mercado. Além disso, está sujeito aos grandes vaivéns das apreciações da sociedade sobre o seu futuro imediato, tal como se reflete no nível geral de valores do mercado organizado.

"(4) O valor da riqueza do indivíduo não apenas flutua constantemente, coisa que se pode dizer de quase toda a riqueza, mas também está sujeita a uma avaliação constante. O indivíduo pode ver as variações do valor estimativo de sua propriedade de instante a instante, fato que pode afetar fortemente tanto o gasto de sua renda quanto o seu gozo daquela renda.

"(5) A riqueza individual tornou-se extremamente líquida por meio dos mercados organizados. O proprietário individual pode convertê-la em outras formas de riqueza a qualquer momento, a um simples aviso e, desde que a maquinaria do mercado esteja operando em ordem, pode fazê-lo sem perdas graves pela venda forçada.

"(6) A riqueza apresenta cada vez menos formas que possam ser imediatamente empregadas pelo seu proprietário. Quando a riqueza se apresenta sob a forma de terras, por exemplo,

pode ser usada pelo proprietário, mesmo quando o seu valor no mercado de terras seja desprezível. A qualidade material dessa riqueza torna possível um valor subjetivo para o proprietário, completamente separado do valor que possa ter no mercado. A mais nova forma de riqueza é inteiramente incapaz desse uso direto. Únicamente vendendo-a no mercado pode o proprietário conseguir o seu uso direto. Ele está, assim, mais do que nunca amarrado ao mercado.

“(7) Finalmente, no sistema corporativo (sociedade por ações), o “dono” de riqueza industrial fica apenas um símbolo de propriedade, enquanto o poder, a responsabilidade e a substância, que foram parte integral da propriedade no passado, estão sendo transferidos a um grupo separado dêle, em cujas mãos está o controle”.²⁶

Outro aspecto importante da situação de alienação do acionista é seu controle sobre a empresa de que participa. Legalmente, os acionistas controlam a empresa, isto é, elegem os diretores, assim como em uma democracia o povo elege os seus representantes. Na realidade, contudo, eles exercem muito pouco controle, em razão de a parte de cada indivíduo ser tão extremamente pequena que ele não se sente interessado em assistir às assembleias e participar ativamente. Berle e Means distinguem cinco tipos principais de controle:

“São os seguintes: (1) controle mediante a propriedade quase total; (2) controle da maioria; (3) controle mediante um dispositivo legal, sem possuir a maioria; (4) controle da minoria; e (5) controle da gerência”.²⁷ Dentre esses cinco tipos de controle, os dois primeiros — propriedade pessoal e controle da maioria — têm lugar em apenas 6% (segundo a riqueza) das duzentas companhias maiores (por volta de 1930) enquanto nos 94% restantes o controle é exercido pela gerência, ou por um dispositivo legal que envolve pequena proporção da propriedade, ou por uma minoria dos acionistas.²⁸ A forma como esse milagre é realizado sem o uso da força, fraude

(26) Cf. A. A. Berle e G. C. Means, *loc. cit.*, pp. 66 a 68.

(27) *Ibid.*, p. 70.

(28) *Ibid.*, p. 94 e pp. 114 a 117.

ou violação da lei, é explicada de maneira assaz interessante no trabalho clássico de Berle e Means.

O processo de consumo é tão alienado quanto o processo de produção. Em primeiro lugar, adquirimos as coisas com dinheiro; estamos acostumados a isso e achamos natural. Porém ~~essa~~ é, na realidade, uma forma muito peculiar de adquirir as coisas. O dinheiro representa trabalho e esforço em uma forma abstrata; não necessariamente o meu trabalho e o meu esforço, posto que posso tê-lo adquirido por herança, fraude, sorte, ou de muitas outras maneiras. Porém ainda quando adquirido por meu esforço (deixando de lado, no momento, o fato de o meu esforço não poder produzir dinheiro se eu não empregar homens), eu o adquiro de um modo especial, com uma classe especial de esforço, correspondente a minhas perícias e capacidades, enquanto, ao gastá-lo, o dinheiro se transforma em uma forma abstrata de trabalho e pode ser trocado por qualquer outra coisa. Se tenho dinheiro, não é necessário nenhum esforço ou interesse de minha parte para adquirir algo. Se tenho dinheiro, posso comprar um quadro original, ainda que não entenda nem um pouco de arte; posso comprar o melhor toca-discos, embora não tenha gosto musical; posso comprar uma biblioteca, mesmo que apenas para fins de ostentação. Posso adquirir uma educação, mesmo que não tenha nenhum uso para ela, a não ser como mais um haver social. Posso até destruir o quadro e os livros que comprei, e, além da perda em dinheiro, não sofro dano algum. A mera posse do dinheiro me dá o direito de adquirir o que queira e fazer com a aquisição o que bem me aprouver. O modo humano de adquirir consistiria em fazer um esforço qualitativamente proporcional ao que eu adquirisse. A aquisição de pão e de roupa dependerá exclusivamente da premissa de estar vivo; a aquisição de livros e quadros, de meu esforço para compreendê-los e de minha habilidade para usá-los. A maneira prática de aplicar esse princípio não examinaremos agora. O que importa é indicar que a maneira de adquirirmos as coisas está separada da maneira de as usarmos.

A função alienadora do dinheiro no processo de aquisição e consumo foi belamente descrita por Marx com as seguintes palavras: “O dinheiro... transforma as forças humanas reais e naturais em idéias meramente abstratas, e, portanto, em imper-

Ver
important

feições, e, por outro lado, transforma as imperfeições reais e fantasias, as forças que só existem na imaginação do indivíduo, em forças reais... Transforma a lealdade em vício, os vícios em virtude, o escravo em senhor, o senhor em escravo, a ignorância em razão, e esta em ignorância... Quem pode comprar valores é valente, embora possa ser covarde... Considera o homem como homem, e suas relações com o mundo como relações humanas, e só poderá trocar amor por amor, confiança por confiança etc. Se deves gozar a arte tens de ser uma pessoa artisticamente preparada; se queres influir em outras pessoas, tens que ser alguém que exerça sobre elas uma influência realmente estimulante e propulsora. Todas as tuas relações com o homem e com a Natureza têm de ser uma expressão definida de tua vida real, individual, correspondente ao objeto de tua vontade. Se amas sem despertar amor, isto é, se teu amor como tal não produz amor; se, mediante uma expressão de vida como pessoa que ama não fazes de ti mesmo uma pessoa amada, então teu amor é impotente, é um infortúnio".²⁹

Mas, além do método de aquisição, como usamos as coisas depois de as adquirir? Com relação a muitas coisas, não há sequer a intenção de uso. Compramo-las para tê-las. Contentamo-nos com uma posse inútil. O dispendioso aparelho de jantar ou o vaso de cristal que jamais usamos por medo de que se quebrem, a mansão com muitas dependências desocupadas, os automóveis e os criados desnecessários, assim como o feio bric-à-brac da família da classe média mais modesta, são outros tantos exemplos do prazer da posse em vez do prazer de uso. Porém este gosto pela posse per se foi mais proeminente no século XIX; hoje, a maior parte do prazer é derivada da posse de coisas para serem usadas, e não de coisas para serem guardadas. Não obstante, isso não modifica o fato de, mesmo no prazer da posse de coisas para serem usadas, ser fator importantíssimo o desejo de notoriedade. O automóvel, o refrigerador, o receptor de televisão, destinam-se a ser realmente usados, mas também à ostentação. Dão categoria ao proprietário.

(29) "Nationalökonomie und Philosophie", 1844, publicado em *Die Frühschriften*, de Karl Marx, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1953, pp. 300 e 301.

Como usamos as coisas que adquirimos? Começemos com os alimentos e as bebidas. Comemos um pão insípido e que não alimenta porque satisfaz a nossa fantasia de riqueza e distinção: é tão branco e tão macio! Na realidade, "comemos" uma fantasia, e perdemos o contato com a coisa real que comemos. O nosso paladar e o nosso organismo estão excluídos de um ato de consumo que lhes concerne primordialmente. Bebemos rótulos: Com uma garrafa de Coca-Cola, bebemos o desenho das belas jovens que a bebem no anúncio, bebemos o slogan "a pausa que refresca", bebemos o grande costume norte-americano. Com o que menos bebemos é com o nosso paladar. Tudo isso é ainda pior quando diz respeito ao consumo de coisas cuja realidade é principalmente a ficção criada pela campanha de propaganda, como o sabonete ou o dentífrico "salutares".

Eu poderia prosseguir infinitamente dando exemplos. Porém é desnecessário insistir no tema, porque qualquer pessoa poderia imaginar tantas ilustrações quanto eu. Desejo apenas acentuar o princípio implícito: o ato de consumo deveria ser um ato humano concreto, do qual participassem nossos sentidos, nossas necessidades orgânicas, nosso gosto estético, isto é, em que nós participássemos como seres humanos concretos, sensíveis, sentimentais e inteligentes; o ato de consumo deveria ser uma experiência significativa, humana, produtiva. Em nossa cultura, há pouco disso. Consumir é essencialmente satisfazer a fantasias artificialmente estimuladas, o desempenho de uma fantasia alheia ao nosso ser real e concreto.

Há outro aspecto da nossa alienação das coisas que consumimos, que deve ser mencionado. Estamos rodeados de coisas de cuja natureza e origem nada sabemos. O telefone, o rádio, o toca-discos e todas as outras máquinas complicadas são quase tão misteriosas para nós quanto o seriam para um homem de uma cultura primitiva; sabemos usá-las, isto é, sabemos que botão apertar, porém não sabemos segundo que princípio funcionam, salvo nos termos vagos de algo que em outro tempo aprendemos na escola. E as coisas que não se baseiam em princípios científicos difíceis nos são quase igualmente estranhas. Não sabemos como se faz o pão, como se tecem as fazendas, como se constrói uma mesa, como se faz o vidro. Consumimos como produzimos, sem uma relação concreta com os objetos que

manejamos; vivemos em um mundo de coisas, e nossa única relação com elas consiste em saber manejá-las e consumi-las.

Nossa maneira de consumir tem por consequência inevitável nunca estarmos satisfeitos, pois não é a nossa pessoa real e concreta que consome uma coisa real e concreta. Dessa forma, sentimos uma necessidade cada vez maior de mais coisas, para podermos consumir mais. É certo que, enquanto o nível de vida da população estiver abaixo de um nível digno de subsistência, haverá uma necessidade natural de maior consumo. Também é certo que há uma legítima necessidade de maior consumo à medida que o homem se desenvolve culturalmente e tem necessidades mais refinadas de alimentos melhores, de objetos de prazer artístico, de livros etc. Porém nossa ânsia de consumo perdeu toda relação com as necessidades reais do homem. Originalmente, a idéia de consumir mais e melhores coisas se destinava a proporcionar ao homem uma vida mais feliz e satisfeita. O consumo era um meio para um fim: a felicidade. Agora tornou-se um fim em si. O aumento incessante de necessidades nos obriga a um esforço cada vez maior, obriga-nos a depender dessas necessidades e das pessoas ou instituições por cuja mediação podemos satisfazê-las. "Cada pessoa procura o modo de criar uma nova necessidade em outra pessoa, a fim de forçá-la a uma nova dependência, a uma nova forma de prazer, e, portanto, à sua ruína econômica... Com a grande multiplicidade de mercadorias cresce o domínio das coisas alheias que escravizam o homem".³⁰

O homem está hoje em dia fascinado pela possibilidade de comprar mais coisas, coisas melhores, e, acima de tudo, coisas novas. Está sedento de consumo. O ato de comprar e consumir converteu-se em uma finalidade compulsiva e irracional, porque é um fim em si, com pouca relação com o uso ou o prazer das coisas compradas e consumidas. Comprar a última engenhoca, o último modelo de qualquer coisa que apareça no mercado, é o sonho de todos, em comparação com que o prazer real do uso é bastante secundário. O homem moderno, caso ousasse falar claramente de sua concepção do céu, descreveria uma visão que pareceria a maior loja de departamentos do mun-

(³⁰) K. Marx, *Ibid.*, p. 254.

do, apresentando coisas e engenhocas novas, e ele entre elas com dinheiro bastante para comprá-las. Andaria boquiaberto por esse céu de engenhocas e mercadorias, sendo condição apenas a de que existisse número cada vez maior de coisas novas para ele comprar, e, talvez também a de os seus vizinhos serem um pouco menos privilegiados do que ele...

É muito significativo o fato de um dos antigos traços da sociedade da classe média, a afeição à posse e à propriedade, haver sofrido profunda modificação. Na atitude antiga havia, entre o homem e sua propriedade, certo sentimento de posse amorosa. Ela estava ligada a ele, e ele se sentia orgulhoso dela. Dava-lhe bom trato, sendo-lhe penoso o ter eventualmente de separar-se dela, pois não mais poderia usá-la. Resta hoje pouquíssimo desse sentimento de propriedade. Ama-se a novidade da coisa comprada, e estamos prontos a atraí-la quando aparece algo mais novo.

Expressando a mesma mudança em termos caracterológicos, posso fazer referência ao que já foi dito acima sobre a orientação *acumulativa* predominante no quadro do século XIX. Em meados do século XX, a orientação acumulativa cedeu lugar à orientação *receptiva*, na qual a finalidade é receber, "sorver", ter sempre algo novo, viver com a boca constantemente aberta, por assim dizer. A orientação receptiva se mescla com a orientação mercantil, enquanto no século XIX, a orientação acumulativa estava combinada com a orientação exploradora.

A atitude alienada com relação ao consumo não apenas existe em nosso modo de adquirir e consumir mercadorias, mas determina, além disso, o emprego do tempo livre. Que podemos esperar? Se um homem trabalha sem verdadeira relação com o que está fazendo, se compra e consome mercadorias de um modo abstrato e alienado, como pode usar o seu tempo livre de um modo ativo e significativo? Continua sendo sempre o consumidor passivo e alienado. "Consome" partidas de futebol, filmes cinematográficos, jornais e revistas, livros, conferências, paisagens, reuniões sociais do mesmo modo alienado e abstratificado com que consome as mercadorias que compra. Não participa ativamente, quer "absorver" tudo o que possa ser retirado e gozar todo o prazer possível, toda a cultura possível e também tudo o que não seja cultura. Na realidade, não é livre

para gozar o "seu" tempo disponível; seu consumo das horas de lazer está determinado pela indústria, como acontece às mercadorias que compra; seu gosto é manipulado, quer ver e ouvir o que se lhe obriga a ver e ouvir; a diversão é uma indústria como qualquer outra, fazendo-se o consumidor comprar diversão assim como se lhe faz comprar roupa ou sapatos. O valor da diversão é determinado pelo seu êxito no mercado e não por algo que possa ser medido em termos humanos.

Em toda atividade produtiva e espontânea, algo ocorre dentro de mim enquanto leio, contemplo um cenário, falo com amigos etc. Não sou, depois da experiência, o mesmo que era antes dela. Na forma alienada de prazer nada ocorre dentro de mim: apenas consumi isto ou aquilo, nada se modificou dentro de mim mesmo, e tudo o que resta é a recordação do que fiz. Um dos exemplos mais gritantes dessa forma de prazer é a tomada de fotografias instantâneas, que se converteu em uma das atividades mais importantes dos períodos de férias. É simbólico o lema da Kodak: "Você aperta o botão, nós fazemos o resto", que contribuiu tanto, desde 1889, para popularizar a fotografia no mundo inteiro. Foi um dos primeiros apelos à sensação de poder ocasionado pelo ato mecânico de apertar botões: não se faz nada, não se necessita fazer nada, tudo é feito pelos outros; basta apertar um botão. Realmente, a tomada de instantâneos converteu-se em uma das expressões mais significativas da percepção visual alienada, do mero consumo. O "turista", com a sua câmara fotográfica, é um símbolo notável de uma relação alienada com o mundo. Ocupado constantemente em tirar fotografias na realidade *êle* não vê nada, a não ser por intermédio da câmara. Esta vê para *êle*, e o fruto dessa viagem de "recreio" é uma coleção de fotografias que são um substituto de uma experiência que *êle* poderia ter tido mas não teve.

O homem não está alienado apenas do trabalho que realiza e das coisas e prazeres que consome, mas também das *fôrças sociais* que determinam a nossa sociedade e a vida de todos os que nela vivem.

Nossa impotência real ante as *fôrças* que nos governam se manifesta da maneira mais aguda nas catástrofes sociais que, embora consideradas acidentes lamentáveis cada vez que ocorrem, ainda não deixaram de ocorrer: as crises econômicas e as guer-

ras. Esses fenômenos sociais parecem ser catástrofes naturais, e não o que realmente são: coisas feitas pelo homem, embora sem que *êle* o saiba e sem que o deseje.

Esse anonimato das fôrças sociais é inerente à estrutura do modo capitalista da produção.

Em contraste com a maior parte das outras sociedades, em que as leis sociais são explícitas e fixadas à base do poder político ou da tradição, o capitalismo não tem essas leis explícitas. Baseia-se no princípio de que somente quando cada indivíduo luta por seus interesses no mercado resultará o bem comum, e a conseqüência será a ordem e não a anarquia. Há, naturalmente, leis econômicas que governam o mercado, porém essas leis operam por trás do indivíduo atuante, ao qual só importam os seus interesses privados. Cada um procura adivinhar essas leis, como um calvinista de Genebra se esforçava por adivinhar se Deus o predestinara ou não à salvação. Porém as leis do mercado, como a vontade de Deus, estão fora do alcance de nossa vontade e de nossa influência.

O desenvolvimento do capitalismo demonstrou, em grande parte, que esse princípio funciona; e é um verdadeiro milagre o fato de a cooperação antagônica de entidades econômicas contidas em si mesmas haver produzido uma sociedade florescente e em constante expansão. É verdade que o modo capitalista de produção conduz à liberdade política enquanto qualquer outra ordem social planejada do centro corre o perigo de conduzir à arregimentação social e, finalmente, à ditadura. Conquanto não caiba aqui discutir se há outras alternativas além da escolha entre "livre empresa" e arregimentação política, convém dizer que o próprio fato de estarmos governados por leis que não controlamos, e que nem sequer necessitam de controle, é uma das manifestações mais notáveis de alienação. Nós somos os produtores de nossa estrutura econômica e social, e, ao mesmo tempo, declinamos toda responsabilidade, intencional e entusiasticamente, e confiamos esperançosa ou ansiosamente — segundo o caso — no que nos trará "o futuro". Nossas próprias ações estão corporificadas nas leis que nos governam, porém essas leis estão acima de nós, e nós somos seus escravos. O Estado e o sistema econômico, gigantescos, não mais são controlados pelo homem. Funcionam à solta, e seus líderes são como uma pessoa

que, cavalgando um animal que tomou o freio nos dentes, sente-se orgulhosa de ainda se manter no selim, embora incapaz de dirigir o cavalo.

Qual a relação do homem moderno com os seus semelhantes? É uma relação entre duas abstrações, entre duas máquinas vivas que se usam reciprocamente. O patrão usa uma mercadoria para todos, tratada sempre com certa amizade, porque, se não é usada agora, poderá sê-lo no futuro. Nas relações humanas de nossos dias não se encontram nem muito amor nem muito ódio. Há, antes, uma amizade superficial e uma equidade mais que superficial, porém por trás dessa aparência estão o distanciamento e a indiferença. Há também uma boa dose de desconfiança sutil. Quando um indivíduo diz a outro: "Fale com John Smith, que é um homem correto", essas palavras são uma expressão de garantia contra a desconfiança geral. Até o amor e as relações entre os sexos assumiu esse caráter. A grande emancipação sexual, tal como ocorreu após a Primeira Guerra Mundial, foi uma tentativa desesperada de substituir o sentimento profundo de amor por um prazer sexual recíproco. Quando isto acabou em desilusão, a polaridade erótica entre os sexos se reduziu a um mínimo e foi substituída por uma associação amistosa, uma pequena combinação que amalgamou seus esforços a fim de resistir melhor à batalha diária da vida e suavizar o sentimento de isolamento e solidão que todos possuem.

A alienação entre homem e homem tem por resultado a perda dos vínculos gerais e sociais que caracterizavam a sociedade medieval e quase todas as sociedades pré-capitalistas.³¹ A sociedade moderna é formada por "átomos" (para empregar o equivalente grego de "indivíduo"), pequenas partículas estranhas entre si, mas que são mantidas juntas pelos interesses egoístas e pela necessidade de se usarem mutuamente. Porém o homem é um ser social com uma profunda necessidade de participar de um grupo, de colaborar com ele, de sentir-se um seu membro. Que aconteceu a essas tendências sociais do homem? Elas se manifestam na esfera especial do domínio público, que é

(31) Cf. o conceito de *Gemeinschaft* (comunidade) em contraposição ao de *Gesellschaft* (sociedade), no uso deles feitos por Toennies.

estritamente separado do domínio privado. Nossos contatos privados com o nosso próximo são governados pelo princípio do egoísmo: "Cada um por si e Deus por todos", em flagrante contradição com os ensinamentos cristãos. O indivíduo é motivado por interesses egoístas e não pela solidariedade e amor por seu semelhante. Estes últimos sentimentos podem manifestar-se secundariamente como atos privados de filantropia ou de bondade, porém não fazer parte da estrutura básica de nossas relações sociais. O terreno de nossa vida social como "cidadãos" é independente de nossa vida privada como indivíduos. Nesse terreno, o Estado é a encarnação de nossa existência social; admitte-se que, como cidadãos, tenhamos, e na realidade temos, o sentimento de obrigação e dever social. Pagamos impostos, votamos, respeitamos as leis e, em caso de guerra, estamos dispostos a sacrificar nossa vida. Que exemplo mais claro poderia haver de separação entre a existência privada e a existência pública, do que o fato de o indivíduo, que não cogitaria em gastar cem cruzeiros para aliviar as necessidades de um desconhecido, não titubear em arriscar a vida para salvar esse mesmo desconhecido quando, na guerra, os dois são soldados uniformizados? O uniforme é a encarnação de nossa natureza social; o traje civil de nossa natureza egoísta.

Uma ilustração interessante dessa tese se encontra na obra mais recente de S. A. Stouffer.³² Em resposta a essa pergunta, feita a um setor representativo do público norte-americano: "Quais as coisas que mais lhe preocupam?", a grande maioria respondeu mencionando problemas pessoais, econômicos, de saúde e outros; apenas 8% mostraram-se preocupados com os problemas mundiais, inclusive a guerra, e somente 1% revelou preocupação com o perigo do comunismo ou a ameaça às liberdades civis. Mas, por outro lado, quase a metade dos integrantes do mesmo setor da população mostrou acreditar ser o comunismo um perigo grave e que provavelmente haveria guerra dentro de dois anos. Porém esses assuntos sociais não são sentidos como uma realidade pessoal, resultando daí o fato de não serem motivo de preocupação, conquanto o sejam de uma boa

(32) *Communism, Conformity and Civil Liberties*, Doubleday & Co. Inc., Garden City, Nova York, 1955.

dose de intolerância. Também é interessante observar que, a despeito de a maior parte da população acreditar em Deus, dificilmente se encontra uma pessoa preocupada com a sua alma, a sua salvação, o seu aperfeiçoamento espiritual. Deus é tão estranho quanto o mundo em geral. O que causa interesse e preocupação é o setor privado e independente da vida, não o setor social, universal, que nos relaciona com os nossos semelhantes.

A divisão entre a comunidade e o Estado político levou à projeção de todos os sentimentos sociais no Estado, o qual, desse modo, se converte em um ídolo, em um poder que está acima do homem. Este se submete ao Estado como encarnação de seus próprios sentimentos sociais, aos quais rende culto como poderes alienados de si; em sua vida privada como indivíduo, sofre pelo isolamento e solidão, que são o resultado inevitável dessa separação. O culto do Estado só pode desaparecer se o homem volta a incorporar em si mesmo os poderes sociais e estrutura uma comunidade em que seus sentimentos não são algo *adicionado* à sua existência privada, mas em que a sua existência privada e a sua existência social sejam uma e a mesma.

Qual a relação do homem consigo mesmo? Descrevi, em outro trabalho, esta relação como uma "orientação mercantil".³³ Nessa orientação, o homem se sente como uma coisa a ser empregada com êxito no mercado. Não se sente como um agente ativo, como o portador das potencialidades humanas. Está alienado de suas potencialidades. Sua finalidade é vender-se com êxito no mercado. O sentimento de sua identidade não nasce de sua atividade como indivíduo vivente e pensante, mas de seu papel sócio-econômico. Se as coisas falassem, uma má-

(33) Veja-se minha descrição da orientação mercantil em *Análise do Homem*, pp. 60 ss. O conceito de alienação não é o mesmo que uma das orientações de caráter em termos de orientações receptiva, exploradora, acumulativa, mercantil e produtiva. Pode encontrar-se a alienação em qualquer uma dessas orientações não-produtivas, mas terá uma afinidade particular com a orientação mercantil. Relaciona-se também, em igual medida, com a personalidade "heterodirigida" de Riesman, a qual, conquanto "procedente da orientação mercantil", é um conceito diferente em pontos essenciais. Cf. D. Riesman, *The Lonely Crowd*, Yale University Press, New Haven, 1950, p. 23.

quina de escrever responderia à pergunta "quem é?" dizendo: "Sou uma máquina de escrever" e um automóvel diria: "Sou um automóvel", ou, mais especificamente, "Sou um Ford", ou "um Buick", ou, "um Cadillac". Se perguntares a um homem, "quem és?", ele responderá: "Sou um fabricante", "sou um empregado", "sou um médico", ou "sou um homem casado", "sou o pai de dois filhos", e sua resposta tem um sentido muito parecido ao da resposta da coisa que *fala*. Esse é o modo como sente a si mesmo, diferente de um homem com amor, medo, convicções, dúvidas, mas como uma abstração, alienada de sua natureza real que desempenha certa função no sistema social. Seu sentido do valor depende de seu êxito, de ele poder ou não vender-se favoravelmente, de poder ou não transformar-se em mais do que era quando começou, de ser ou não um êxito. Seu corpo, sua mente e sua alma são o seu capital, e sua tarefa na vida é inverter esse capital favoravelmente, tirar lucro de si mesmo. Qualidades humanas como a amizade, a cortesia e a bondade transformam-se em mercadorias, em ativos da "personalidade empacotada", conducentes a um preço mais elevado no mercado de personalidades. Se o indivíduo malogra em fazer uma inversão favorável de si mesmo, *acredita-se* um fracasso, se o consegue, *considera-se* um êxito. Evidentemente, sua noção do seu próprio valor depende sempre de fatores estranhos a si mesmo, da inconstante avaliação do mercado, que decide acerca de seu valor como decide acerca do valor das mercadorias. Ele, como todas as mercadorias que não podem ser vendidas com proveito, não vale nada no tocante ao valor de câmbio, embora possa ser considerado o seu valor de uso.

A personalidade alienada que se põe à venda tem que perder grande parte do sentimento de dignidade tão característico do homem até nas culturas primitivas. Tem que perder o sentimento de seu eu, de si mesmo como entidade única e irreproduzível. O sentimento do eu nasce da experiência que a criatura tem de si como sujeito de sua experiência, seu pensamento, seu sentimento, sua decisão, seu julgamento, seus atos. Presupõe que minha experiência seja exclusivamente minha, e não uma experiência alienada. As coisas não têm eu, e os homens que se tornaram coisas também não podem ter o seu eu.

Essa ausência do eu no homem moderno pareceu a H. S. Sullivan, um dos psiquiatras contemporâneos mais bem dotados

e mais originais, um fenômeno natural. Falava dos psicólogos que, como eu, supõem que a falta do sentido de identidade é um fenômeno patológico, como de pessoas que sofrem de uma "ilusão". O eu, para ele, nada mais é do que os diversos papéis que representamos nas relações com os demais, papéis que têm a função de conseguir a aprovação e evitar a ansiedade resultante da reprovação. Que deterioração do conceito do eu, notavelmente rápida, desde o século XIX, quando Ibsen fez da perda do eu o tema principal da crítica do homem moderno em Peer Gynt! Apresenta-se Peer Gynt como um homem que, buscando o ganho material, descobre finalmente que se perdeu de si, que é como uma cebola, com uma camada em cima da outra, e sem miolo. Ibsen descreve o medo do nada que se apoderou de Peer Gynt quando ele faz essa descoberta, pânico que o faz desejar ir para o inferno antes de voltar ao vazio do nada. Realmente, com o desaparecimento do eu desaparece o sentimento de identidade e, quando isso sucede, o homem enlouqueceria se não se salvasse adquirindo um *sentimento secundário de si mesmo*; ele o consegue sentindo-se como pessoa que tem a aprovação dos demais, digno, triunfante, útil — em suma, como uma mercadoria vendável que é *ele* simplesmente por ser considerado pelos demais como uma entidade, não única, mas ajustada a um dos tipos ou modelos comuns.

Não se pode apreciar plenamente a natureza da alienação sem se considerar um aspecto específico da vida moderna: sua *rotinização* e a *repressão da consciência dos problemas básicos da existência humana*. Abordamos aqui um problema universal da vida. O homem tem que ganhar o seu pão quotidiano, e isso é sempre uma tarefa mais ou menos absorvente. Tem que ocupar-se das numerosas tarefas da vida diária que consomem tempo e energia, e se vê envolvido em certa rotina necessária à realização dessas tarefas. Constrói uma ordem social, convenções, hábitos e idéias que o ajudam a fazer o que é necessário e a viver com os seus semelhantes com um mínimo de atritos. É característica de toda a cultura a construção de um mundo artificial, feito pelo homem que se sobrepõe ao mundo natural em que o homem vive. Porém o homem só pode realizar-se a si mesmo se está em contato com os fatos fundamentais de sua existência, se pode experimentar a exaltação do amor e da

solidariedade, bem como o fato trágico de sua solidão e do caráter fragmentário de sua existência. Se está completamente envolvido pela rotina e pelos artefatos da vida, se não pode ver mais que a aparência do mundo, feita pelo homem e acomodada ao senso comum, perde seu contato com o mundo e a percepção deste e de si mesmo. Em todas as culturas encontramos o conflito entre a rotina e o intento de voltar às realidades fundamentais da existência. A ajuda nesse sentido tem sido uma das funções da arte e da religião, embora a própria religião se tenha convertido em uma nova forma de rotina.

Até a história mais primitiva do homem nos revela o intento de entrar em contato com a essência da realidade mediante a criação artística. O homem primitivo não se satisfaz com a função prática de seus utensílios e armas, esforçando-se por adorná-los e embelezá-los, transcendendo sua função utilitária. Além da arte, o modo mais importante de atravessar a superfície rotineira e entrar em contato com as realidades da vida consiste no que podemos designar com o termo geral de "ritual". Refiro-me aqui ao ritual no sentido amplo do termo, tal como o encontramos na representação de um drama grego, por exemplo, e não só aos rituais em sentido mais estritamente religioso. Qual era a missão do drama grego? Apresentava em forma artística e dramática problemas fundamentais da existência humana, e o espectador — não no nosso sentido moderno de consumidor —, participando da representação dramática, era levado para fora da esfera de rotina diária e pôsto em contato consigo mesmo como ser humano, com as raízes de sua existência. Tocava o solo com os pés, e, nesse processo, adquiria vigor, graças ao qual era devolvido a si mesmo. Quer pensemos em um drama grego nas peças passionais da Idade Média ou em uma dança índia, ou nos rituais religiosos indianos, judeus ou cristãos, tratamos de várias das dramatizações dos problemas fundamentais da existência humana, da *representação real* dos mesmos problemas que são *pensados* na Filosofia e Teologia.

Que resta, na cultura moderna, dessa dramatização da vida? Quase nada. O homem dificilmente sai alguma vez do terreno das convenções e das coisas feitas pelo homem, e dificilmente consegue atravessar a superfície de sua rotina, afora as grotescas tentativas de satisfazer à necessidade de um ritual, como vemos

que se pratica nas lojas maçônicas e irmandades. O único fenômeno que se aproxima do significado de um ritual é a participação de um espectador nas competições esportivas; aqui, pelo menos, se trata de um problema fundamental da existência humana: a luta entre homens e uma experiência substitutiva da vitória e da derrota. Porém que aspecto primitivo e restrito da experiência humana, reduzindo a riqueza da vida humana a um aspecto parcial!

Se há um incêndio ou um desastre de automóvel em uma grande cidade, juntar-se-ão vintenas de curiosos. Milhões de indivíduos são fascinados, diariamente, pelo relato de crimes e histórias policiais. Comparecem religiosamente nos cinemas em que se projetam películas cujos temas centrais são o crime e a paixão. Todo esse interesse e essa fascinação não são simplesmente uma expressão de mau gosto e sensacionalismo, mas um anelo profundo de dramatização dos fenômenos decisivos da existência humana: a vida e a morte, o crime e o castigo, a luta entre o homem e a Natureza. Porém, enquanto o drama grego trata esses temas em um alto nível artístico e metafísico, nosso "drama" e nosso "ritual" modernos são toscos e não produzem nenhum efeito catártico. Toda a fascinação das competições desportivas, do crime e da paixão, revela a necessidade de atravessar a superfície da rotina, porém o modo de satisfazê-la revela a extrema pobreza de nossa solução.

A orientação mercantil está estreitamente relacionada com o fato de a *necessidade de trocar* se haver convertido em um impulso importantíssimo no homem moderno. É, naturalmente, verídico, que, mesmo em uma economia primitiva, baseada em uma forma rudimentar de divisão do trabalho, os homens trocam coisas entre si dentro da tribo ou com as tribos vizinhas. O indivíduo que produz tecido troca-o por cereais que, talvez, tenham sido produzidos por seu vizinho, ou por foices ou facas feitas pelo ferreiro. Ao aumentar a divisão do trabalho, há a maior troca de artigos, mas normalmente a troca não é outra coisa que um meio para um fim econômico. Na sociedade capitalista, a troca se converteu em um fim em si.

Somente Adam Smith viu o papel fundamental da necessidade de troca, explicando-a como uma tendência básica do homem. "Esta divisão do trabalho", diz ele, "da qual resultaram tantas

vantagens, não é, originariamente, efeito de nenhuma sabedoria humana, que prevê e busca a riqueza geral a que dá origem. É a consequência inevitável, conquanto muito lenta e gradual, de certa propensão da natureza humana, que não tem em mira tão grande utilidade: a propensão para permutar, trocar e cambiar uma coisa por outra. Não nos cabe investigar agora se essa propensão é um dos princípios originários da natureza humana, que não possa ser explicado de nenhuma outra forma; ou se, como parece provável, é consequência inevitável das faculdades da razão e linguagem. É comum a todos os homens e não se encontra em nenhuma outra espécie de animais, os quais parecem ignorar esta e todas as demais classes de contratos... Ninguém jamais viu um cão trocar um osso com outro cão, eqüitativa e deliberadamente".³⁴

O princípio da troca em escala cada vez maior, tanto no mercado interno quanto no internacional, é, certamente, um dos princípios econômicos fundamentais em que repousa o regime capitalista, mas Adam Smith previu que esse princípio se converteria também em uma das necessidades psíquicas mais profundas da moderna personalidade alienada. A troca perdeu sua função racional como mero meio para fins econômicos e se converteu em um fim em si, estendendo-se a esferas não-econômicas. Inconscientemente o próprio Adam Smith revela o caráter irracional dessa necessidade de trocar em seu exemplo da troca entre os dois cães. Não poderia haver nenhuma finalidade realista nessa troca: ou os dois ossos são iguais, e não haveria motivo para troca, ou um é melhor do que outro, e o cão que tem o osso melhor não o trocava voluntariamente. O exemplo só tem sentido quando supomos que a troca é uma necessidade em si, conquanto não sirva a nenhuma finalidade prática, e isto é, na realidade, o que Adam Smith supõe.

Conforme eu já disse em outra ocasião, o amor à troca substituiu o amor à posse. Alguém compra um automóvel ou uma casa com a intenção de vendê-los na primeira oportunidade. Porém o mais importante é o que o impulso de troca

(34) Adam Smith, *An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. The Modern Library, Nova York, 1937, p. 13. (Grifos meus).

atua no terreno das relações interpessoais. Com frequência o amor não é outra coisa senão uma troca favorável entre duas pessoas que obtêm tudo o que possam esperar, tendo em conta o seu valor no mercado de personalidades. Cada pessoa é um "pacote" no qual os diversos aspectos de seu valor de troca se combinam em um só: sua "personalidade", com a qual se denominam as qualidades que fazem dela uma boa vendedora de si mesma: seu aspecto, sua educação, sua renda pessoal e suas probabilidades de êxito. Cada pessoa se esforça por trocar esse "pacote" pelo maior preço possível. Até o fato de se participar de uma reunião social, e o intercâmbio social de um modo geral, têm, em alto grau, uma função de troca. O indivíduo está ansioso por conhecer outras mercadorias que valham algo mais, para estabelecer relações e, possivelmente, realizar uma troca proveitosa. A criatura deseja trocar a sua própria posição social, isto é, a própria personalidade, por outra mais alta, e, nessa transação, troca o seu velho círculo de amizades e todos os seus hábitos e sentimentos por outros novos, da mesma forma como troca o seu *Ford* ou o seu *Buick*. Conquanto Adam Smith acreditasse que essa necessidade de troca fôsse parte integrante da natureza humana, ela é, na realidade, um sintoma da abstratificação e da alienação inerentes ao caráter social do homem moderno.

Sente-se o processo total de viver de um modo análogo a uma inversão proveitosa de capital, e minha vida e minha pessoa são o capital invertido. Se um indivíduo compra uma barra de sabão ou um quilo de carne, tem a legítima esperança de que o dinheiro que paga corresponda ao valor do sabão ou da carne que adquire. Está interessado em que a equação "tanto sabão = tanto dinheiro" tenha sentido de acordo com a estrutura de preços existente. Porém essa esperança se estendeu a todas as demais formas de atividade. Se um indivíduo vai a um concerto ou a um teatro, ele se pergunta mais ou menos explicitamente se o espetáculo "vale o dinheiro" que lhe custa. Conquanto essa pergunta tenha algum sentido marginal, fundamentalmente não tem sentido algum, porque se comparam coisas incomensuráveis na equação: o prazer de ouvir um concerto possivelmente não pode expressar-se em dinheiro; o concerto não é uma mercadoria, nem o é o prazer de escutá-lo. O mesmo

pode dizer-se quando um indivíduo faz uma viagem de recreio, vai a uma conferência, dá uma recepção ou exerce qualquer das muitas atividades que implicam gasto de dinheiro. A atividade em si é um ato produtivo da vida e é incomensurável com a quantidade de dinheiro que se gaste nela. A necessidade de medir os atos da vida por algo quantificável também se manifesta na tendência para perguntar se algo "vale o tempo" empregado no que se faz. As horas que um jovem passa na companhia de uma jovem, uma visita aos amigos e os muitos atos em que está ou não implícito o gasto de dinheiro, suscitam a questão de se a atividade valeu ou não o dinheiro e o tempo que custou.³⁵ A pessoa necessita, em todos esses casos, justificar a atividade com uma equação que revela que foi uma inversão proveitosa de energia. Até a higiene e a saúde têm que servir para o mesmo fim: o indivíduo que dá um passeio todas as manhãs tende a considerá-lo como uma boa inversão para a saúde e não como uma atividade prazerosa que não necessita de justificativa. Essa atitude encontrou sua expressão mais estrita e radical no conceito do prazer e da dor defendido por Bentham. Partindo da suposição de que o objeto da vida é o prazer, Bentham sugeriu uma espécie de contabilidade que revela em cada ação se o prazer era maior do que a dor, e se o prazer era maior, a ação merecia ser executada. Assim, para ele, a vida em geral era algo análogo a um negócio em que, em qualquer momento dado, o balanço favorável poderia demonstrar ser o negócio proveitoso.

Conquanto já não sejam muito lembradas as opiniões de Bentham, a atitude que expressam afirmou-se de modo cada vez mais vigoroso.³⁶ Surgiu na mente do homem moderno uma nova questão, a saber, se "a vida merece ser vivida", e, conseqüentemente, a sensação de ser a vida "um fracasso" ou um

(35) Cf. a descrição crítica que Marx faz do homem na sociedade capitalista: "O tempo é tudo; o homem não é nada, não é mais do que a carcaça do tempo". (*The Poverty of Philosophy*, p. 57).

(36) No conceito de Freud sobre o princípio do prazer e em suas opiniões pessimistas sobre o predomínio do sofrimento com relação ao prazer na sociedade civilizada pode-se constatar a influência do cálculo benthamiano.

"êxito". Essa idéia se baseia no conceito da vida como um empreendimento que deve produzir um lucro. O fracasso é como a falência de um negócio, em que as perdas são maiores do que os lucros. Trata-se de conceito desatinado. Podemos ser felizes ou infelizes, conseguir uns objetivos e não conseguir outros; porém não há balanço razoável que nos possa dizer se a vida merece ou não ser vivida. Talvez do ponto-de-vista do balanço, não mereça nunca ser vivida: termina inevitavelmente com a morte, muitas de nossas esperanças são frustradas; implica sofrimento e esforço. Do ponto-de-vista do balanço, teria mais sentido não se ter nascido, ou se ter morrido na infância. Por outro lado quem poderá dizer se um homem de amor feliz, ou a alegria de respirar ou passear em uma manhã radiosa aspirando o ar fresco, não vale todos os sofrimentos e o esforço que a vida representa? A vida é um prêmio e um desafio únicos, que não podem ser medidos por nenhuma outra coisa, e não se pode dar nenhuma resposta razoável à pergunta sobre se "vale a pena" vivê-la, porque a pergunta não tem sentido.

Essa interpretação da vida como empreendimento comercial parece ser a base de um fenômeno típico moderno sobre o qual muito já se refletiu: o aumento de suicídios na sociedade ocidental contemporânea. Entre 1836 e 1890 o número de suicídios aumentou 140% na Prússia e 355% na França. Na Inglaterra, houve 62 casos de suicídio por milhão de habitantes de 1836 a 1845, e 110 por milhão entre 1906 e 1910. Na Suécia, 66 e 150 respectivamente.³⁷ Como podemos explicar êsse aumento de suicídios que acompanhou a crescente prosperidade do século XIX?

É indubitável que as causas do suicídio são muito complexas, e que não há um motivo único ao qual possamos atribuir a verdadeira causa. Encontramos na China o "suicídio de vingança" como um padrão; e no mundo inteiro vemos suicídios causados pela melancolia; porém nenhuma dessas causas tem papel de importância no aumento do índice de suicídios no século XIX. Durkheim, em sua obra clássica sobre o suicídio, supõe

(37) Cifras colhidas em *Les Causes du Suicide*, Maurice Halbwachs, Felix Alcan, Paris, 1930, pp. 92 e 481.

que se deva buscar a causa em um fenômeno que chamou "anomia", palavra com que designava a destruição de todos os vínculos sociais tradicionais, e o fato de tôda organização verdadeiramente coletiva se haver tornado secundária com relação ao Estado e de ter sido aniquilada tôda vida social autêntica.³⁸ Durkheim acreditava que tôdas as criaturas que vivem no Estado político moderno são "pó desorganizado de indivíduos".³⁹ A explicação que dá coincide com a orientação das suposições apresentadas neste livro, e voltarei a examiná-la mais adiante. Creio também que o tédio e a monotonia, conseqüências do modo alienado de viver, constituam fator adicional. As cifras relativas ao suicídio nos países escandinavos, Suíça e Estados Unidos, ligadas às cifras relativas ao alcoolismo parecem apoiar essa hipótese.⁴⁰ Porém há outra razão que foi ignorada por Durkheim e outros investigadores do suicídio, e que se relaciona com o conceito de "balanço" da vida como empresa comercial que pode fracassar. Muitos casos de suicídio se devem ao sentimento de "a vida ter sido um fracasso", de "não valer a pena continuar vivendo"; o indivíduo se suicida exatamente como um homem de negócios se declara em falência quando as perdas excedem os lucros e quando perdeu as últimas esperanças de as recuperar.

c) VARIOS OUTROS ASPECTOS

Até agora procurei traçar um quadro geral da alienação do homem moderno com relação a si mesmo e a seu semelhante no processo da produção e do consumo, e no desfrute do tempo livre. Proponho-me agora tratar de alguns aspectos espe-

(38) Cf. Emil Durkheim, *Le Suicide*. Felix Alcan, Paris, 1897, p. 446.

(39) *Loc. cit.*, p. 448.

(40) Tôdas as cifras revelam também que os países protestantes têm um índice de suicídios muito mais elevado do que os países católicos. Talvez se deva isso a muito fatores inerentes à diferença entre as religiões católica e protestante, tais como a maior influência da religião católica sobre a vida de seus fiéis, os meios mais adequados para tratar o sentimento de culpa empregados pela

eficaz do caráter social contemporâneo estreitamente relacionados com o fenômeno da alienação, e cujo estudo torna-se mais fácil quando examinados isoladamente e não como subdivisões da alienação.

I. *Autoridade Anônima — Conformidade*

O primeiro desses aspectos a estudar é a atitude do homem moderno para com a *autoridade*.

Examinamos a diferença existente entre a autoridade racional e a irracional, entre a autoridade estimulante e a inibitória, e dissemos que a sociedade ocidental dos séculos XVIII e XIX se caracterizou pela mescla de ambos os tipos de autoridade. O traço comum às autoridades racional e irracional é serem *autoridade franca e manifesta*. Sabe-se quem manda e quem proíbe: o pai, o mestre, o senhor, o rei, o funcionário, o sacerdote, Deus, a lei, a consciência moral. As exigências e as proibições podem ser razoáveis ou não, estritas ou indulgentes, e eu posso obedecer ou rebelar-me; sei sempre que há uma autoridade, quem é, o que quer e quais são os resultados de minha obediência ou de minha rebelião.

Em meados do século XX a autoridade mudou de caráter: já não é uma autoridade manifesta, mas *anônima, invisível, alienada*. Ninguém dá ordens, nenhuma pessoa, nenhuma idéia, nenhuma lei moral; porém todos nós nos submetemos tanto ou mais do que as criaturas sujeitas a uma sociedade fortemente autoritária. Na realidade, ninguém é autoridade, exceto "Aquilo". Que é "Aquilo"? — O lucro, as necessidades econômicas, o mercado, o senso comum, a opinião pública, o que a *pessoa*

Igreja Católica etc. Porém também se deve ter em conta que os países protestantes são os únicos em que o modo capitalista de produção se desenvolveu até o último extremo e modelou o caráter da população de maneira mais completa do que nos países católicos, de sorte que a diferença entre países protestantes e países católicos é, em grande parte, a diferença entre etapas diferentes do desenvolvimento do capitalismo moderno.

faz, pensa ou sente. As leis da autoridade anônima são tão invisíveis quanto as leis do mercado, e exatamente tão invioláveis quanto estas. Qual a pessoa que pode atacar o invisível? Quem pode rebelar-se contra Ninguém?

O desaparecimento da autoridade manifesta é claramente perceptível em todas as esferas da vida. Os pais já não dão ordens: apenas sugerem ao filho que "quererá fazer isto ou aquilo". Como eles próprios carecem de princípios e convicções, procuram levar os filhos a fazerem o que deles espera a lei da conformidade, e muitas vezes, como são mais velhos, e portanto, têm menos contato com as "novidades", aprendem com os filhos a atitude que hão de adotar. O mesmo sucede nos negócios e na indústria: você não dá ordens, você "sugere"; você não manda, mas insta e manipula. Até o exército norte-americano admitiu muito dessa nova forma de autoridade. Faz-se a propaganda do exército como se fôsse uma empresa comercial atraente; o soldado deverá sentir-se membro de uma "equipe", a despeito de permanecer de pé o duro fato de ele ter de ser adestrado para matar ou morrer.

Enquanto houve autoridade manifesta, houve conflitos e rebeliões contra uma autoridade irracional. No conflito com os ditames da própria consciência, na luta contra a autoridade irracional, desenvolveram-se a personalidade e particularmente o sentimento do eu. Sinto-me a mim mesmo como "Eu" porque "eu" duvido, "eu" protesto, "eu" me rebelo. Mesmo quando me submeto e me sinto derrotado, sinto-me a mim mesmo como "Eu": "eu", o vencido. Porém se não tenho consciência da submissão nem da rebelião, se sou governado por uma autoridade anônima, perco o sentido do eu, converto-me em "um", em uma parte de "Aquilo".

O mecanismo através do qual a autoridade anônima opera é a *conformidade*. Devo fazer o que todos fazem; em consequência, devo adaptar-me, não ser diferente, não "sobressair"; devo estar disposto a modificar-me de boa vontade de acordo com as modificações do tipo padrão; não tenho que perguntar se estou certo ou não, mas se estou adaptado, se não sou "singular", se não sou diferente. A única coisa imutável em mim é precisamente essa predisposição para me modificar. Ninguém

tem poderes sobre mim, a não ser o rebanho de que faço parte e ao qual estou submetido.

Não é necessário demonstrar ao leitor a que grau chegou essa submissão à autoridade anônima por meio da conformidade. Não obstante, quero citar alguns exemplos colhidos no relatório muito interessante e ilustrativo sobre uma colônia de Park Forest, Illinois, que parece justificar as palavras que o autor usa como título de um de seus capítulos: "O Futuro, aos cuidados de Park Forest".⁴¹ (§) Essa colônia, perto de Chicago, foi criada para acolher 30.000 pessoas, parte em grupos de apartamentos com jardim (aluguel de um apartamento com dois dormitórios, 92 dólares), parte em casas-de-campo postas à venda (a 11.995 dólares). Os habitantes são em sua maior parte jovens dirigentes de empresas, e há também alguns químicos e engenheiros, com a renda média de 6.000 a 7.000 dólares, de 25 a 30 anos de idade, casados e com um ou dois filhos.

Quais as relações sociais e a "adaptação" nessa comunidade "empacotada"? Conquanto as criaturas procurem essa comunidade principalmente por "simples necessidade econômica e não em busca de retiro", o autor observa que "após entrar naquele ambiente, algumas pessoas encontram nele um acolhimento e um apoio que fazem os outros ambientes parecerem indevidamente frios. É algo indefinível e vago, por exemplo, ouvir os residentes dos novos subúrbios referirem-se ocasionalmente ao 'exte-

(41) As citações que se seguem foram extraídas de "The Transients", artigos seriados de William H. Whyte, Jr., em *Fortune* de maio, junho, julho e agosto de 1953. Copyright 1953 de Time Inc.

(§) William H. Whyte, Jr., emprega em seus artigos a expressão "transients", para designar os moradores de Park Forest, não apenas com o sentido geralmente aceito de *transientes* — transitórios, passageiros, pessoas que permanecem em um lugar por curto tempo — mas também para indicar algo mais: que eles transferem a sua experiência ao futuro. Ao traduzir as citações neste livro, reservamo-nos a liberdade de adotar as expressões "moradores" e "transientes", indistintamente, para manter presente no espírito do leitor o fato de os moradores temporários — transientes — de Park Forest estarem investidos da função de transmissores de uma experiência, como bem o indica o título do capítulo que inspirou esta nota: "O Futuro, aos cuidados de Park Forest". (N. do T.).

rior". Essa sensação de aconchego é mais ou menos idêntica à de sentir-se aceito: "Eu disponho de meios para ir para um lugar melhor do que esse para que vamos", diz uma daquelas pessoas, "e devo dizer que não é o lugar apropriado para você convidar o seu patrão ou um freguês para o jantar. Mas a pessoa é realmente bem aceita em uma comunidade como essa". Este anseio de boa aceitação é, de fato, um sentimento muito característico da pessoa alienada. Por que deveria alguém agradecer tanto a boa aceitação senão pelo fato de duvidar de que seja aceitável, e por que deveria ter essa dúvida um casal jovem, educado e próspero, senão por não se poderem aceitar a si mesmos, por eles não serem eles? O único meio para ter o sentido de identidade é a conformidade. Ser aceitável significa, na realidade, não ser diferente dos demais. O sentimento de inferioridade nasce da sensação de ser diferente, e não se pergunta se a diferença é para pior ou para melhor.

O ajustamento começa cedo. Um pai expressa o conceito de autoridade anônima muito sucintamente: "O ajustamento ao grupo não parece implicar tantos problemas para eles (os filhos). Observei que parecem ter a sensação da inexistência de um chefe — há um sentimento de completa cooperação. Isso resulta em parte de praticarem jogos coletivos desde tenra idade". O conceito ideológico em que esse fenômeno é expressado é o da ausência de autoridade, valor positivo segundo o conceito de liberdade nos séculos XVIII e XIX. A realidade que está por trás desse conceito de liberdade é a presença de uma autoridade anônima e a ausência de individualidade. Nada mais claro, para este conceito de conformidade, do que estas palavras de uma mãe: "Johnny não se portou bem na escola. O professor me disse que em alguns aspectos ele se portou bem, mas que sua adaptação social não é tão boa como devia. Escolhe um ou dois amigos para brincar, e algumas vezes sente-se feliz brincando sozinho". (Os grifos são meus). Na realidade, é quase impossível à pessoa alienada bastar-se a si mesma. O fato de se fazer essa declaração tão francamente é, não obstante, surpreendente, e demonstra que chegamos até a não mais nos envergonharmos de nossas inclinações gregárias.

Os pais se queixam algumas vezes de que a escola talvez seja algo "tolerante", e de que as crianças carecem de discipli-

na; mas, "sejam quais forem as falhas dos pais de Park Forest, não se contam entre elas a rigidez e o autoritarismo". Certamente não, mas para que necessitará você de autoritarismo em suas formas ostensivas, se a autoridade anônima do conformismo traz seus filhos completamente submissos, a despeito de não se submeterem aos próprios pais? Mas a queixa dos pais no tocante à falta de disciplina não deve ser tomada muito a sério, porquanto "o que temos em Park Forest, e se vai tornando evidente, é a apoteose do pragmatismo. Talvez fôsse exagerado dizer que seus moradores chegaram a deificar a sociedade — e a tarefa de adaptar-se a ela — mas é indubitável que têm desejo marcadamente pequeno de entrar em choque com ela. São, como alguém definiu, a geração prática".

Outro aspecto da conformidade alienada é o processo de nivelamento dos gostos e das idéias, que o autor descreve sob o título de "O Cadinho". "Quando vim aqui pela primeira vez senti-me bastante excêntrica", disse uma jovem intelectual com gostos próprios a um recente visitante. 'Lembro-me de como fiquei abalada, certo dia, ao dizer às môças, no pátio, o quanto me havia agradado ouvir *A Flauta Mágica* na noite anterior. Não sabiam de que eu lhes falava. Comecei a compreender que para elas é muito mais interessante falar sobre fraldas. Continuo escutando *A Flauta Mágica*, mas agora compreendo que para a maioria das criaturas outras coisas da vida são tão importantes quanto essa.' Outra mulher conta que foi encontrada lendo Platão quando uma môça lhe fez uma visita de surpresa. A visitante "quase caiu para trás de tão surpresa. Agora tô-das elas estão certas de que eu sou estranha". Na realidade, diz-nos o autor, a pobre mulher superestima o dano. As outras não a consideram excessivamente esquisita, "pois o seu desvio é acompanhado por tato suficiente, observação suficiente dos costumes que mantêm em bom andamento a vida em comum no pátio". O que importa é transformar os julgamentos dos valores em questão de opinião, seja no tocante à audição de *A Flauta Mágica* em comparação com a conversa sobre fraldas, seja a ser republicano em contraste com o ser democrata. O que importa é não levar nada demasiadamente a sério, trocar opiniões e estar disposto a admitir que uma opinião ou convicção (se é

que tal coisa existe) vale tanto como outra. No mercado de opiniões, supõe-se que todos tenham uma mercadoria do mesmo valor, e é indecoroso e injusto duvidar disso.

A palavra que se usa para expressar a conformidade e a sociabilidade alienadas é, naturalmente, uma palavra que expressa o fenômeno em termos de um valor muito positivo. Diz-se que a sociabilidade indiscriminada e a falta de individualidade estão decididamente *superadas*. A linguagem se tingiu aqui, psiquiâtricamente, da filosofia de Dewey, adicionada em boa dose. "Pode-se realmente contribuir para fazer feliz muita gente", diz um ativista social. "Eu próprio ajudei um casal; vi nêles possibilidades que eles próprios não sabiam possuir. Sempre que vemos alguém tímido e retraído, dedicamo-nos a êsse alguém de um modo especial".

Outro aspecto do "ajustamento" social é a falta completa de indevassabilidade do íntimo, e a discussão indiscriminada dos "problemas" pessoais. Também aqui se identifica a influência da Psiquiatria e Psicanálise modernas. Até as paredes delgadas são bem recebidas como um meio de evitar a solidão. "Nunca me sinto sôzinha, mesmo quando estou longe de Jim", diz um comentário típico. "Sabe-se que se tem amigos por perto, porque durante a noite ouvem-se as conversas dos vizinhos através das paredes". Matrimônios que de outro modo se desfaziam, se salvam, e evitam-se que os dados depressivos piores, à força de falar, falar, falar. "É maravilhoso", diz uma jovem casada. "Discutem-se todos os problemas com os vizinhos, até as coisas que, em Dacota do Sul, nós guardaríamos para nós mesmos". À medida que passa o tempo, aumenta esta capacidade de auto-exteriorização, e as pessoas falam no pátio, com grande franqueza, até dos detalhes mais íntimos da vida familiar. Dizem que ninguém necessita enfrentar sôzinho um problema. Poderíamos acrescentar que seria mais exato dizer que jamais necessitam enfrentar problema algum.

Até a arquitetura torna-se funcional na batalha contra a solidão. "Assim como as portas internas — as mesmas que se diz terem marcado o nascimento da classe média — estão desaparecendo, também o estão as barreiras contra os vizinhos. Assim, por exemplo, o que se vê emoldurado pela janela é o

que está ocorrendo no *interior*, ou o que está ocorrendo no *interior* se vê pelas janelas dos outros”.

O padrão ou modelo de conformidade produz uma moral nova, um tipo novo de superego. Porém a moral nova não é a consciência da tradição humanista, nem o novo superego se forma à imagem de um pai autoritário. A virtude está em adaptar-se e em ser como os demais. Ser diferente é vicioso. Isto se expressa com frequência em termos psiquiátricos, em que “virtuoso” significa ser sadio, e “mal” significa ser neurótico. “Não há saída para a visão do pátio”. Os enredos amorosos são raros por essa razão, e não por razões morais ou porque os casais se sintam satisfeitos. Há poucas tentativas de intimidade. Conquanto o comum é que se entre nas casas sem chamar ninguém ou dar qualquer outro sinal de aviso, algumas pessoas conseguem um pouco de indevassabilidade sentando-se na frente e não nos fundos do apartamento, para mostrar que não desejam ser incomodadas. “Porém há um corolário desses esforços por conseguir um pouco de indevassabilidade: *as pessoas se sentem um pouco culpadas ao fazê-lo*. Salvo raras exceções, esse afastamento dos demais é considerado como uma travessura infantil, ou então, e isso é mais provável, como sintoma de uma neurose. É o indivíduo, e não o grupo, que errou. Seja como fôr, assim parecem pensar muitos equivocados, e com frequência se mostram arrependidos do que, em qualquer outra parte, considerar-se-ia como assunto pessoal da criatura, ou melhor, como uma coisa normal naquelas circunstâncias. ‘Prometi a mim mesmo ficar às boas com os demais’, disse, recentemente, um dos residentes do pátio a um confidente. ‘Eu me sentia mal e não fiz, realmente, nenhum esforço para convidá-los, ultimamente. Certamente, não os reprovei pela maneira por que reagiram. Buscarei o modo de ficar às boas com os demais’”.

Na realidade, “a vida íntima tornou-se algo clandestino”. As palavras empregadas são aí também tomadas à tradição política e filosófica progressista; que poderia ecoar melhor do que a sentença: “Não na contemplação solitária e egoísta, mas fazendo as coisas juntamente com os demais poderá a criatura encontrar a plena satisfação interior”? Porém o que realmente significa é que a criatura renuncia a si mesma e se converte em uma parte do rebanho, igual ao resto dele. Essa situação é fre-

quentemente designada por outra palavra agradável: “congregacionismo”.⁴² O modo favorito de expressar o mesmo estado de espírito consiste em dizê-lo em termos psiquiátricos: “‘Aprendemos a não ser introvertidos’, dizia um jovem diretor dos mais imaginosos e vitoriosos. ‘Antes de irmos para cá estávamos acostumados a viver demasiadamente para nós mesmos. Aos domingos, por exemplo, costumávamos ficar na cama quicá até às duas horas, lendo o jornal e ouvindo a sinfônica pelo rádio. Agora levantamo-nos e visitamos os amigos ou eles nos visitam. Creio que na realidade Forest Park nos ampliou’”.

A falta de conformidade não apenas é castigada com palavras de reprovação, como “neurótico”, mas às vezes com sanções cruéis: “‘Estelle criou um caso’, disse um residente de um quarteirão de apartamentos sumamente ativo. ‘Morria de desejo de entrar para a turma quando aqui chegou. É uma môça muito simpática e sempre procura ajudar os demais, porém as coisas se complicaram para ela. Um dia decidiu conquistar a amizade de todos oferecendo uma festinha à tarde para as môças. Pobre coitada, tudo lhe saiu errado. As môças compareceram em seus maiôs e *slacks*, e lá estava ela com descansos para louça, e prataria, espalhados por todos os lados. Desde então se fez uma campanha quase sistemática para mantê-la afastada. Realmente, é uma pena. Ela se senta em sua espreguiçadeira de praia em frente de sua casa, com um desejo louco de que alguém vá tomar café com ela, e sempre acontece estarem em frente, do outro lado da rua, quatro ou cinco môças conversando. Cada vez que se riem de alguma história, crê estarem rindo dela. Estêve aqui ontem e passou a tarde chorando. Disse-me que ela e seu marido estão pensando em mudar-se para outra parte, para ver se têm mais sorte’”. Outras culturas castigavam os dissidentes do credo político ou religioso prescrito com o cárcere ou o pelourinho. Aqui o castigo é só o ostracismo, que lança uma pobre mulher no desespero e lhe cria um forte sentimento de culpa. Por que crime? Por um único engano, por um único pecado ante o deus da conformidade.

(42) O autor emprega a palavra *togetherness* para designar a reunião dos indivíduos pelo mero prazer de se sentirem juntos, harmoniosamente congregados. (N. do T.).

Não é outro aspecto desse tipo de relação interpessoal alienada o que determina que as amizades não sejam feitas à base da simpatia ou do atrativo individuais, mas pela situação da casa ou apartamento de uma criatura com relação à das demais. Eis como se produzem: "Começa pelas crianças. Os novos subúrbios são matriarcados, porém as crianças são, na realidade, tão ditatoriais, que não seria de todo inadequada uma palavra como *filiarquia*. São as crianças que decidem: suas amizades se traduzem em amizades da mãe, e as desta, por sua vez, nas da família. Os pais não têm nisso iniciativa alguma. Apenas acompanham.

"É a corrente do tráfego juvenil sobre rodas... o que determina qual deva ser a porta funcional, ou seja, nas casas a porta principal e no pátio a porta traseira. Determina também o caminho seguido pelas criaturas a partir da porta funcional, porque quando as mulheres vão visitar seus vizinhos gravitam até às casas de onde possam ver e ouvir seus filhos e o telefone. Isto se cristaliza no movimento de 'tabuleiro de damas' do pátio, ou seja, na rota da tertúlia, e forma a base das amizades dos adultos". Realmente, essa determinação das amizades vai tão longe que o autor do artigo convida o leitor a escolher os grupos de amigos em um setor da colônia precisamente pela situação das casas e suas portas de entrada e de saída daquele setor.

O importante dessa descrição não é apenas o fator das amizades alienadas e conformidade automática, mas a reação das pessoas a esse fator. Parece que aceitam consciente e plenamente a nova forma de ajustamento. "Em outro tempo, as criaturas resistiam à admissão de que a sua conduta estivesse determinada por algo que não fosse sua própria e espontânea vontade. Não ocorre o mesmo com os novos habitantes das colônias suburbanas: eles se dão, plenamente, conta do poder de penetração que o ambiente tem sobre eles. Na realidade, há poucos assuntos de que eles gostem de falar tanto, e, com a crescente curiosidade dos leigos em torno da Psicologia, Psiquiatria e Sociologia, discutem sua vida social em termos surpreendentemente clínicos. Porém não têm a menor sensação de dificuldade: assim são as coisas — parecem dizer — e a habilidade não está em combatê-las mas em compreendê-las."

Esta geração jovem tem também sua filosofia para explicar o seu estilo de vida. "Não meramente como um desejo instintivo mas como uma série articulada de valores a serem transmitidos aos filhos, a próxima geração de líderes endossará a utilidade social. E a pergunta-chave de hoje em dia já não é "por quê?", mas "*funciona bem?*" Por se haver a sociedade tornado tão complexa, o indivíduo só pode ter sentido quando contribui para a harmonia do grupo, explicam os transientes; e, para eles, constantemente em movimento, sempre ante grupos novos, a adaptação a estes converteu-se em algo particularmente necessário. Todos vão, como eles mesmos dizem com frequência, no mesmo barco". Por outro lado, o autor nos diz: "O valor do pensamento solitário, o fato de o conflito ser por vezes necessário, e outras idéias igualmente perturbadoras, são coisas que raramente interferem". O mais importante, ou, na realidade, a única coisa importante que as crianças e também os adultos têm que aprender é a conviver com as outras pessoas, o que quando ensinado nas escolas, chama-se "*cidadania*", palavra que equivale a "*exterioridade*" (*outgoingness*) e "*congregacionismo*" (*togetherness*), como dizem os adultos.

Estarão as criaturas realmente felizes, estarão tão satisfeitas, inconscientemente, quanto acreditam estar? Dificilmente poderão estar, se se tem em conta as condições necessárias para a felicidade; porém, até conscientemente, têm algumas dúvidas. Conquanto acreditem serem do seu dever a conformidade e a fusão com o grupo, muitas delas têm a sensação de estarem "frustrando outros impulsos". Aham que "adotar os costumes do grupo equivale em muito a um dever moral, e, em consequência, continuam, titubeantes e inseguras, *prisioneiras da irmandade*. (Os grifos são meus). 'Vez por outra eu me ponho a cismar', diz uma moradora da colônia, em um momento quase furtivo de reflexão. 'Não quero fazer nada que contrarie as pessoas daqui: são bondosas e decentes, e sinto-me orgulhosa de que nos possamos dar tão bem apesar de todas as nossas diferenças. Mas, de vez em quando, penso em mim mesma e em meu marido, e nas coisas que não estamos fazendo, e sinto-me deprimida. Será o bastante não se ser mau?' (Os grifos são meus). Verdadeiramente, esta vida de concessões, esta vida "exterior", é vida de aprisionamento, de vazio interior e de depressão. Todos vão "no mesmo barco", mas, como diz o autor

com muita agudeza, "*Aonde vai o barco? ninguém parece ter a menor idéia; nem lhes parece, quanto a isso, muito hábil fazer a pergunta*".

O quadro da conformidade, tal como ilustramos com os habitantes "exteriorizados" de Park Forest, não é, em verdade, o mesmo em todos os Estados Unidos. As razões são óbvias. Trata-se de pessoas jovens que pertencem à classe média e estão em fase de ascensão; são em sua maioria pessoas que em seu trabalho profissional manejam símbolos e homens, e cujo progresso na profissão depende por sua vez de que também se deixem manipular. Há, sem dúvida, muitas pessoas de mais idade pertencentes ao mesmo setor profissional, e também muitos jovens da mesma idade pertencentes a outros setores profissionais, menos "avançados", como por exemplo, os engenheiros, os físicos e os químicos que estão mais interessados em seu trabalho do que na esperança de ascender a um cargo de direção assim que possível; mais ainda, há milhões de fazendeiros e trabalhadores do campo cujo estilo de vida só mudou em parte em consequência das condições do século XX; e finalmente os operários industriais, cuja renda não difere muito dos trabalhadores "de colarinho e gravata" ou empregados de escritório, porém cuja situação profissional é, esta sim, diferente. Conquanto não seja este o ponto apropriado para examinar o significado que hoje tem o trabalho para o operário industrial, podemos dizer aqui o seguinte: há, indubitavelmente, uma diferença entre pessoas que manipulam outras pessoas e pessoas que criam coisas, embora o seu papel no processo de produção seja parcial e, em muitos aspectos, alienado. O trabalhador de uma grande usina siderúrgica coopera com os outros e tem de fazê-lo para que proteja sua própria vida; corre riscos e os compartilha com os demais; seus colegas, bem como seu capataz, apreciam-no mais por sua perícia do que por seu sorriso e "personalidade agradável"; goza de um grau considerável fora do trabalho; tem férias pagas, pode trabalhar em seu jardim, em um "hobby" qualquer ou na política local ou sindical.⁴³ Não obstante, ainda que le-

(43) Veja-se o artigo de Warner Bloomberg, Jr., "The Monstrous Machine and the Worried Workers", em *The Reporter*, 28 de setembro de 1953, e suas conferências sobre "Modern Times in the Factory", Chicago University, 1934, uma cópia das quais o autor teve a bondade de fazer chegar às minhas mãos.

vando em conta todos esses fatores que diferenciam o operário industrial do empregado de escritório e das camadas superiores da classe média, parece haver poucas possibilidades de que, no final, o trabalhador escape de ser moldado pelo padrão predominante da conformidade. Em primeiro lugar, nem mesmo os aspectos mais positivos de sua situação profissional, como os acima mencionados, alteram o fato de o seu trabalho ser um trabalho alienado, sendo apenas em grau limitado uma expressão significativa de sua energia e sua razão; em segundo, a tendência para o aumento da automatização do trabalho industrial diminui rapidamente este último fator. Finalmente, está submetido à influência de todo o nosso aparato cultural: anúncios, filmes, televisão, jornais, exatamente como todos os demais, e dificilmente pode escapar de ver-se arrastado à conformidade, ainda que talvez mais lentamente do que os representantes de outros setores da população.⁴⁴ O que se pode dizer do trabalhador industrial é igualmente aplicável ao trabalhador da lavoura.

II. O Princípio da Não-Frustração

Como eu já disse mais acima, a autoridade anônima e a conformidade de autômato são em grande parte o resultado de nosso modo de produção, que exige uma rápida adaptação à máquina, conduta bem disciplinada de massas humanas, gostos comuns e obediência sem necessidade de se recorrer à força. Outro aspecto do nosso sistema econômico, a necessidade do consumo em massa, teve um papel instrumental na criação de um traço do caráter social do homem moderno, que constitui um dos contrastes mais surpreendentes com o caráter social do século XIX. Refiro-me ao princípio de que *todo desejo deve ser satisfeito imediatamente, e nenhum deve ser frustrado*. A ilustração mais óbvia desse princípio nos é dada pelo nosso sistema de comprar a prazo. No século XIX, cada um comprava apenas o de que necessitava e quando havia economizado o dinheiro necessário; hoje compramos o que necessitamos e o que

(44) Mais adiante é feita uma análise detalhada do trabalho industrial.

não necessitamos, a crédito, e a missão do anúncio é incitar-nos a comprar e aguçar o nosso apetite pelas coisas, de forma que a incitação seja eficaz. Vivemos em um círculo vicioso: compramos a prazo e, quando estamos para terminar o pagamento do que compramos, vendemos para tornar a comprar — o último modelo.

O princípio de que os desejos devem ser satisfeitos sem dilatação também determinou a conduta sexual, especialmente desde o término da Primeira Guerra Mundial. Uma forma crua de feudalismo mal interpretado costumava fornecer as racionalizações apropriadas; a idéia era que os impulsos sexuais "reprimidos" produzem neuroses, que as frustrações causam traumatismo, e que quanto menos se reprimam os impulsos, mais sadio se poderá ser. Até os pais, ansiosos por dar aos filhos tudo o que quisessem, por medo de que se sentissem frustrados, adquiriam um "complexo". Infelizmente, muitos desses filhos, assim como seus pais, acabavam por deitar-se no divã do analista, desde que dispusessem dos meios para isso.

A ânsia de conseguir coisas e a incapacidade para proteger a satisfação dos desejos foram assinaladas como características do homem moderno por observadores tão profundos como Max Scheler e Bergson, e Aldous Huxley lhes deu expressão mais profunda em *Brave New World*.⁴⁵ Entre os lemas que condicionam a conduta dos adolescentes no Admirável Mundo Novo um dos mais importantes é o que diz: "*Nunca deixes para amanhã a diversão que podes ter hoje*". Martelam-se suas cabeças com "duzentas repetições, duas vezes por semana, desde as quatorze horas às dezesseis e meia". Acredita-se ser a felicidade essa instantânea realização dos desejos. "Todo mundo é feliz hoje em dia", é outro dos lemas do Admirável Mundo Novo; as criaturas "têm o que querem, e nunca querem o que não podem ter". Essa necessidade de um consumo imediato de mercadorias e a de uma consumação imediata dos desejos sexuais estão acopladas no Admirável Mundo Novo, como o estão no nosso próprio mundo. Considera-se imoral conservar-se um companheiro de

(45) Cf. Aldous Huxley, *Brave New World*, The Vanguard Library, p. 196. (Há tradução para o português com o título *Admirável Mundo Novo* — N. do T.).

"amor" por mais que um tempo relativamente curto. O "amor" é desejo sexual fugaz, que deve ser imediatamente satisfeito. "São tomadas as maiores precauções para impedir que amemos alguém por tempo demasiado. Não há nada que se pareça a uma felicidade mútua; a criatura está por tal forma condicionada que não pode deixar de fazer o que deve fazer. E o que deve fazer é tão agradável, em seu todo permite a livre expansão de tantos impulsos naturais, que na realidade não se sente nenhuma tentação de resistir".

Esta falta de inibição dos desejos conduz ao mesmo resultado que a falta de autoridade manifesta: a paralisia e finalmente a destruição da personalidade ou do eu. Se não protelo a satisfação de meu desejo (e estou condicionado para querer somente o que possa ter), não tenho conflitos nem dúvidas, não tenho que tomar decisões; nunca estou a sós comigo mesmo, porque sempre estou ocupado, seja em trabalhar, seja em divertir-me. Não tenho necessidade de conhecer-me a mim mesmo como eu, porque estou constantemente absorvido em sentir prazeres. *Eu sou um sistema de desejos e satisfações*; tenho que trabalhar para satisfazer os meus desejos e esses mesmos desejos são constantemente estimulados e dirigidos pela máquina econômica. A maior parte desses apetites são artificiais; até o apetite sexual está longe de ser tão "natural" como se faz crer. É, até certo ponto, artificialmente estimulado. E necessita sê-lo, se queremos ser criaturas como exige o sistema contemporâneo: criaturas que se sintam "felizes", que não tenham dúvidas, que não tenham conflitos, que se deixem guiar sem necessidade de recorrer à força.

Divertir-se consiste principalmente na satisfação de consumir e "tomar"; mercadorias, paisagens, alimentos, bebidas, cigarros, pessoas, conferências, livros, filmes, tudo é consumido, engolido. O mundo é um grande objeto para o nosso apetite: uma grande maçã, uma grande garrafa, um grande seio; nós somos os lactantes, os eternamente expectantes, os esperançados e os eternamente desiludidos. Como poderemos deixar de ser desiludidos se o nosso nascimento se detém no seio materno, se não somos nunca desmamados, se continuamos sendo bebês crescendo, se não vamos nunca mais além da orientação receptiva?

Assim, as criaturas se sentem angustiadas, inferiores, insuficientes, culpadas. Dão-se conta de que vivem sem viver, de que a vida se lhes foge por entre os dedos como areia. Como tratam das inquietações resultantes da passividade de "tomar" constantemente? Com outra forma de passividade, com um constante verter-se ao exterior, por assim dizer: *falando*. Aqui, como no caso da autoridade e do consumo, uma idéia que em outro tempo foi positiva transformou-se no oposto.

III. Livre Associação e Conversa Livre

Freud descobriu o princípio da *livre associação*. Renunciando ao controle de suas idéias na presença de um ouvinte experimentado, a criatura pode descobrir seus sentimentos e idéias inconscientes, sem estar dormindo, nem louca, nem embriagada, nem hipnotizada. O psicanalista lê entre as linhas, é capaz de entender-vos melhor do que vos entendeis a vós mesmos, por haverdes libertado o vosso pensamento das limitações do controle convencional das idéias. Porém a livre associação não tardou em degenerar, como aconteceu à liberdade e à felicidade. Primeiro, degenerou no próprio procedimento psicanalítico ortodoxo. Nem sempre, mas com freqüência. Em lugar de dar nascimento a uma expressão significativa das idéias aprisionadas, converteu-se em um bate-papo insignificante. Outras escolas terapêuticas reduziram o papel do psicanalista ao de um ouvinte benévolo, que repete, em uma versão ligeiramente distinta, as palavras do paciente, sem procurar interpretá-las nem explicá-las. Tudo isso é feito com a idéia de que não se deve interferir na liberdade do paciente. A idéia freudiana da livre associação converteu-se no instrumento de muitos psicólogos que se chamam a si mesmos conselheiros, conquanto a única coisa que não fazem é precisamente aconselhar. Esses conselheiros representam um papel importante, e cada vez maior, como médicos particulares e conselheiros da indústria.⁴⁰ Qual o efeito desse procedimento?

(40) Cf. W. J. Dickson, *The New Industrial Relation*, Cornell University Press, 1948, e o estudo de G. Friedmann em *Où va le Travail Humain?*, Gallimard, Paris, 1950, pp. 142 ss. Veja-se também H. W. Harrell, *Industrial Psychology*, Rinehart & Company, Inc., Nova York, 1949, pp. 372 ss.

Evidentemente, não é a cura em que pensava Freud quando concebeu a livre associação como base para compreender o inconsciente, mas, sim, a remissão da tensão, resultante de se dizerem coisas na presença de um ouvinte benévolo. Vossas idéias, enquanto as guardais em vossos íntimos, podem perturbar-vos; porém dessa perturbação pode sair algo frutífero: vós as revolvereis, pensareis, sentireis, e podereis chegar a uma idéia nova nascida desse trabalho. Mas quando as dizeis, quando falais delas, quando não as submeteis a pressão — por assim dizer — vossas idéias e vossos sentimentos, aquelas e estes não serão frutíferos. O fenômeno é idêntico ao do consumo irrestrito. Sois um sistema no qual entram e saem coisas constantemente, e dentro não há nada, nem tensão nem digestão, nem personalidade. A descoberta da livre associação por Freud tinha por objetivo averiguar o que ocorria em vós sob a superfície, *descobrir quem realmente sois*; a conversa de hoje com um ouvinte benévolo tem, se bem que inconfessadamente, a finalidade contrária: sua função é fazer com que um homem esqueça quem é (sempre que ainda conserve um pouco de memória), fazer desaparecer nele toda a tensão, e, com esta, a sensação do eu. Assim como se lubrificam as máquinas, lubrificam-se as pessoas, especialmente as que pertencem a organizações de trabalho em massa. Elas são lubrificadas com lemas agradáveis, com vantagens materiais, e com a compreensão benévola dos psicólogos.

Falar e escutar converteram-se, finalmente, no passatempo dos que não têm recursos para consultar um ouvinte profissional, ou que, por qualquer outro motivo, preferem um ouvinte leigo. Tornou-se moda e se considera sofisticado "abrir-se o peito". Não há inibição, não se sente vergonha, não há impedimentos. A criatura fala dos acontecimentos trágicos de sua própria vida com a mesma naturalidade com que falaria dos da vida de uma pessoa sem nenhum interesse particular, ou como falaria dos contratempos ocasionados pelo seu automóvel.

Na realidade, a Psicologia e a Psiquiatria estão no processo de mudança fundamental de sua missão. Desde o "Conhece-te a ti mesmo", do oráculo de Delfos, até à terapia psicanalítica de Freud, a missão da Psicologia era descobrir a personalidade, entender o indivíduo, encontrar "a verdade que o torna livre". Atualmente, a missão da Psiquiatria, da Psicologia

e da Psicanálise ameaça converter-se em instrumento de manipulação dos homens. Os especialistas dêsse campo vos dizem o que é a pessoa "normal", e, em consequência, o que anda mal em vós; e inventam os métodos para vos ajudar a vos adaptardes, a serdes felizes, a serdes normais. No Admirável Mundo Novo, êsse condicionamento é feito desde o primeiro mês da fecundação (por meios químicos) até após a puberdade. Entre nós, começa um pouco mais tarde. A repetição constante pelos jornais, pelo rádio e pela televisão faz quase todo o condicionamento. Porém a conquista máxima da manipulação é a Psicologia moderna. O que Taylor fez com o trabalho industrial, fazem-no os psicólogos com toda a personalidade, e tudo em nome da compreensão e da liberdade. Há muitas exceções entre os psiquiatras, psicólogos e psicanalistas, porém torna-se cada vez mais claro que essas profissões estão a caminho de se converterem em grave perigo para o desenvolvimento do homem, que os seus praticantes se vão convertendo nos sacerdotes da nova religião da diversão, do consumo e da despersonalização, nos especialistas da manipulação, nos porta-vozes da personalidade alienada.

IV. Razão, Consciência, Religião

Que é da razão, da consciência e da religião em um mundo alienado? Vistas superficialmente, prosperam. Dificilmente se poderia falar de analfabetismo nos países ocidentais; nos Estados Unidos, é cada vez maior o número dos que freqüentam as escolas superiores; todo mundo lê jornais e fala razoavelmente dos assuntos mundiais. Quanto à consciência, a maioria das criaturas falam de maneira absolutamente decente em sua pequena esfera pessoal, coisa em verdade surpreendente, dada a sua confusão geral. No que se relaciona à religião, é bem sabido que a filiação às diversas Igrejas é mais alta que nunca, e a imensa maioria dos norte-americanos crêem em Deus, ou assim o dizem nas consultas à opinião pública. Porém não é necessário cavar muito para encontrar coisas menos agradáveis.

Se falamos da razão, temos que começar por dizer a que faculdade humana nos referimos. Como já declarei antes, devemos diferenciar a inteligência da razão. Por inteligência

entendo a habilidade para manipular conceitos com o objetivo de conseguir algum fim prático. Usa de inteligência o chimpanzé que une dois pedaços de pau para alcançar a banana porque nenhum dos dois pedaços é suficientemente comprido para alcançá-la. Assim fazemos todos nós quando nos ocupamos de nossos negócios, "resolvendo" como fazer as coisas. *Inteligência*, nesse sentido, é aceitar as coisas como são, fazendo combinações que têm por finalidade facilitar a sua manipulação; inteligência é pensamento a serviço da sobrevivência biológica. Por outro lado, a *razão* visa à compreensão; esforça-se por descobrir o que está por trás da superfície, por reconhecer o cerne, a essência da realidade que nos rodeia. A razão não carece de função, mas sua missão não consiste tanto em impulsionar a existência física quanto a existência mental e espiritual. Porém muitas vezes, tanto na vida individual como social, a razão é necessária para predizer (tendo em conta que com freqüência a predição depende do conhecimento de forças que operam por trás da superfície), e a predição é por vezes necessária até à sobrevivência física.

A razão exige relação e sensação do eu. Se sou apenas um receptor passivo de impressões, idéias, opiniões, posso compará-las e manipulá-las, mas não posso penetrá-las. Descartes deduziu a existência do eu como indivíduo pelo fato da criatura pensar: Duvido, logo penso; penso, logo existo. Também a recíproca é verdadeira. Unicamente se sou eu, se não perdi minha personalidade no "Aquilo", posso pensar, isto é, posso fazer uso de minha razão.

Estreitamente relacionada com isto está a falta do sentido de realidade, que é tão característica da personalidade alienada. Falar em "falta de sentido de realidade" no homem moderno é contrário à idéia tão generalizada de que nos distinguimos de quase todas as épocas da História por nosso maior realismo. Porém falar de nosso realismo é quase uma tergiversação paranóide. Que realistas são êsses que estão brincando com armas que podem levar à destruição de toda a civilização moderna, se não mesmo da própria Terra! Se um indivíduo fôsse surpreendido fazendo precisamente isso, seria imediatamente trancafiado, e se êle ainda se orgulhasse do seu realismo os psiquiatras considerariam tal coisa um sintoma adicional e bem mais

grave de enfermidade mental. Porém, deixando isso de lado, a verdade é que o homem moderno exhibe uma falta surpreendente de realismo com relação a tudo o que realmente importa: para o sentido da vida e da morte, para a felicidade e o sofrimento, para o sentimento e o pensamento sério. Encobriu toda a realidade da existência humana, substituindo por uma imagem artificial, petrificada de uma pseudo-realidade, de modo não muito diverso dos selvagens que perderam suas terras e sua liberdade em troca de cintilantes miçangas. Realmente, está tão afastado da realidade humana, que pode dizer com os habitantes do Admirável Mundo Novo: "Quando o indivíduo sente, a comunidade cambaleia".

Outro fator da sociedade contemporânea, já mencionado, é destruidor da razão. Uma vez que ninguém realiza o trabalho completo, mas apenas uma parte; uma vez que as dimensões das coisas e das organizações humanas são demasiado grandes para serem compreendidas como um todo, nada pode ser visto em sua totalidade. Daí as leis subjacentes nos fenômenos não podem ser observadas. A inteligência é suficiente para manipular apropriadamente um setor de uma unidade maior, seja ela uma máquina ou um Estado. Porém a razão só pode desenvolver-se se está engrenada com o todo, se trata com entidades observáveis e manejáveis. Assim como os nossos olhos e ouvidos funcionam somente dentro de determinados limites quantitativos de comprimento de onda, também a nossa razão está limitada pelo que é observável em seu conjunto e em seu funcionamento total. Em outras palavras: para além de certas dimensões, perde-se inevitavelmente a noção do concreto e dá-se a abstratificação, e com ela se desvanece o sentido da realidade. O primeiro a ver este problema foi Aristóteles, que considerava inabitável uma cidade que superasse, em número de habitantes, o que hoje nos parece um pequeno povoado.

Ao observar a qualidade do pensamento do homem alienado é surpreendente ver como se desenvolveu sua inteligência e como decaiu sua razão. Aceita a sua realidade como fato consumado; deseja comê-la, consumi-la, tocá-la, manipulá-la. Nem sequer se pergunta o que há por trás dela, por que as coisas são como são, aonde vão. Não se pode comer o significado, não se pode consumir o sentido, e, no que concerne ao futuro:

après nous le déluge! Até mesmo do século XIX até aos nossos dias, parece ter ocorrido um aumento observável de estupidez — se entendemos por estupidez o contrário da razão e não da inteligência. Não obstante o fato de todo mundo ler o jornal diário religiosamente, há uma falta de compreensão do significado dos acontecimentos políticos que verdadeiramente causa medo, porque nossa inteligência nos ajuda a produzir armas que a nossa razão não é capaz de controlar. Realmente, possuímos o "saber-como" (*know-how*), mas não possuímos o "saber-porque" (*know-why*), nem tampouco o "saber-para-que" (*know-what-for*). Temos muitas pessoas com altos índices de inteligência, porém nossos testes de inteligência medem a capacidade para memorizar, para manejar idéias rapidamente, mas não a razão. Tudo isso é verídico apesar de haver homens de razão excepcional entre nós, cujo pensamento é tão profundo e vigoroso como foi possível em qualquer outra época da história da espécie humana; porém pensam separadamente do pensamento gregário geral, e são olhados com receio, conquanto necessários por seus extraordinários ensinamentos no campo das Ciências Naturais.

Os novos cérebros eletrônicos são, certamente, uma boa ilustração do que entendemos aqui por inteligência. Manipulam os dados que se lhes fornecem, comparam, selecionam e, finalmente, obtêm o resultado com maior rapidez e mais à prova de erros do que a inteligência humana. Porém a condição para tudo isso é que os dados básicos lhes sejam supridos de antemão. O que não pode fazer o cérebro eletrônico é pensar criadoramente, penetrar a essência dos fatos observados, ir mais além dos dados que lhe são fornecidos. A máquina pode reproduzir e até melhorar a inteligência, mas não pode simular a razão.

A *ética*, pelo menos pelo sentido da tradição greco-judaico-cristã, é inseparável da razão. A conduta ética se baseia na faculdade de fazer juízos sobre valores com base na razão; significa decidir entre o bem e o mal, e agir de acordo com a decisão. O uso da razão pressupõe a presença de uma personalidade, de um eu, e o mesmo se verifica no tocante à conduta e ao julgamento éticos. Além disso, a ética, seja da religião monoteísta ou do humanismo secular, baseia-se no princípio de que nenhuma instituição nem coisa é mais elevada do que qual-

quer indivíduo humano, que a finalidade da vida é desenvolver o amor e a razão do homem, e que tôdas as outras atividades do homem têm que subordinar-se a essa finalidade. Como pode, pois, a ética ser parte importante de uma vida em que o indivíduo se converte em um autômato, em que está a serviço do grande "Aquilo"? Como pode, além disso, desenvolver-se a consciência quando o princípio da vida é a conformidade? A consciência é, por sua própria natureza, inconforme; deve poder dizer não, quando tudo o mais diga sim; e para poder dizer êsse "não" tem de estar certa da correção do juízo no qual se baseia o não. A pessoa não poderá ouvir a voz de sua consciência, e muito menos atuar de acôrdo com ela, na medida em que fôr conformista. A consciência só existe quando o homem se sente a si mesmo como tal, não como uma coisa, como uma mercadoria. Com relação às coisas que se trocam no mercado existe outro código quase ético, o da *equidade*. A questão está em saber se elas são trocadas a um preço equitativo, sem que intervenham na transação a astúcia e a fôrça; essa equidade, que não é nem boa nem má, é o princípio ético do mercado, e é o princípio ético que governa a vida da personalidade mercantil.

É indubitável que êste princípio de equidade leva ao desempenho de certo tipo de conduta ética. Se uma pessoa atua de acôrdo com o código da equidade, não mente, não engana nem usa a fôrça, e até oferece aos outros uma oportunidade. Porém o amor ao próximo, o sentimento de identificação com êle, a dedicação da vida ao desenvolvimento das potencialidades espirituais não fazem parte da ética da equidade. Vivemos em uma situação paradoxal: praticamos a ética da equidade e professamos a ética cristã. Não esbarramos nessa contradição flagrante? Evidentemente não esbarramos. Por quê? A razão para isso deve ser encontrada, em parte, no fato de não se haver de modo algum perdido por completo a herança de quatro mil anos de desenvolvimento da consciência. Pelo contrário, a libertação do homem do poder do Estado feudal e da Igreja tornou possível, sob muitos aspectos, gozar-se essa herança, e, no período compreendido entre o século XIX e a atualidade, ela floresceu como talvez jamais tenha florescido. Ainda estamos dentro dêsse processo, porém, dadas as condições de vida de

nosso próprio século XX, parece que não restará nenhum botão para florescer quando murchar a floração atual.

Outra razão pela qual não tropeçamos na contradição entre a ética humanista e a ética da equidade está no fato de reinterpretarmos as éticas religiosa e humanista à luz da ética da equidade. Uma boa ilustração dessa interpretação é o Preceito Áureo. Em seu sentido judeu e cristão original, era uma versão popular da máxima bíblica que diz: "ama ao próximo como a ti mesmo". No sistema da ética da equidade, significa simplesmente: "Sê equitativo quando trocares. Dá o que esperas receber. Não trapaceies!" Não admira que o Preceito Áureo seja hoje a frase religiosa mais popular. Combina dois sistemas opostos de ética e nos ajuda a esquecer a contradição.

Conquanto ainda vivamos da herança cristã-humanista, não é surpreendente que as gerações jovens ostentem cada vez menos traços da ética tradicional e que esbarremos com uma barbárie moral de nossa juventude, em total contradição com o nível econômico e educacional alcançado pela sociedade. Hoje, enquanto revia o manuscrito dêste livro, li duas notícias. Uma no *New York Times*, relativa ao assassinato de um homem, cruelmente pisoteado até a morte, por quatro adolescentes de famílias de classe média típica. A outra, na revista *Time*, é uma descrição do novo chefe de polícia da Guatemala, o qual, quando chefe de polícia sob a ditadura de Ubico, "aperfeiçoou um capacete de aço para espremer a cabeça, a fim de arrancar a confissão dos segredos e esmagar as idéias políticas incorretas".⁴⁷ Aparece o seu retrato com a legenda: "Para as idéias incorretas, um triturador". Haverá algo mais insensatamente cruel, até alcançar o último extremo do sadismo, do que essas estúpidas palavras? Será estranho que, em uma cultura em que a revista informativa mais popular pode publicar isso, haja adolescentes que não tenham escrúpulos de golpear um homem até matá-lo? Não basta o fato de ensinarmos brutalidade e crueldade em filmes e histórias em quadrinhos, porque com essa mercadoria se ganha dinheiro, para explicar a barbárie e o vandalismo crescentes de nossa juventude? Nossos censores cinematográficos cuidam que não se projetem cenas sexuais, já que isto poderia

(47) *Time*, 23 de agosto de 1954.

despertar desejos sexuais ilícitos. Que inocente se afigura isso, em comparação com o efeito desumanizador do que permitem os censores, e ao que as igrejas parecem opor-se menos do que aos pecados tradicionais! Sim, ainda temos uma herança ética, mas em breve esta se desgastará e será substituída pela ética do Admirável Mundo Novo ou de 1984, a menos que deixe de ser uma herança e seja recriada em todo o nosso estilo de vida. No momento, parece que a herança ética ainda pode ser encontrada na situação concreta de muitos indivíduos, enquanto a sociedade marcha rumo ao barbarismo.⁴⁸

Muito do que dissemos da ética pode ser dito da religião. Naturalmente, ao falar do papel da religião entre homens alienados, tudo depende do que chamemos religião. Se nos referimos à religião no sentido mais amplo, como sistema de orientação e objeto de devoção, então, certamente, todos os seres humanos são crentes, já que ninguém pode viver sem esse sistema e viver equilibrado. Assim, pois, a nossa cultura é tão religiosa como qualquer outra. Nossos deuses são a máquina e a idéia de eficácia; o sentido de nossa vida é avançar, prosperar, chegar o mais perto possível do cume. Porém se por religião entendemos monoteísmo, então, certamente, nossa religião não é mais do que uma das mercadorias expostas em nossas vitrinas. O monoteísmo é incompatível com a alienação e com a nossa ética da equidade. Faz do desenvolvimento do homem, de sua salvação a finalidade suprema da vida, finalidade que jamais poderá subordinar-se a qualquer outra. Se Deus é incognoscível e indefinível, e se o homem é feito à Sua Imagem, o homem é indefinível, o que significa não se poder considerá-lo nunca uma coisa. A luta entre o monoteísmo e a idolatria é exatamente a luta entre o estilo de vida produtivo e o alienado. A nossa cultura é, talvez, a primeira totalmente secularizada da História. Renunciamos ao conhecimento dos problemas fundamentais da existência humana e a todo interesse por eles. Não nos importa o sentido da vida, nem sua solução; partimos da convicção de que não há outra finalidade que não a de inverter a vida

(48) Veja-se o ponto-de-vista análogo exposto por A. Gehlen em seu livro muito meditado e profundo *Sozialpsychologische Probleme, in der Industriellen Gesellschaft*, I. C. B. Mohr, 1949.

lucrativamente e passá-la sem grandes contratempos. A maioria de nós crê em Deus, e consideramos fato consumado a Sua existência. Os outros, que não crêem em Deus, consideram fato consumado a Sua inexistência. De qualquer forma Deus é tido em conta de fato consumado. Nem a crença nem a descrença produz noites de insônia ou qualquer interesse sério. Na realidade, não há diferença alguma entre um homem de nossa cultura acreditar ou não em Deus, tanto do ponto-de-vista psicológico como do verdadeiramente religioso. Em ambos os casos Ele não se preocupa nem com Deus nem com a solução do problema de sua própria existência. Assim como o amor fraternal foi substituído pela equidade impessoal, Deus foi transformado em um remoto Diretor-Geral do Universo, S. A.; você sabe que Ele está lá, que Ele dirige o espetáculo (conquanto provavelmente o espetáculo também funcionaria sem Ele), você jamais O vê, mas percebe a Sua direção enquanto você está "desempenhando o seu papel".

O "renascimento" religioso a que assistimos atualmente é, quicá, o pior golpe até agora desfechado contra o monoteísmo. Haverá maior sacrilégio do que referir-se a Deus como "o homem que está lá no sobrado", do que ensinar a rezar para que Deus se torne um sócio nos negócios, do que "vender" a religião com os métodos e a propaganda usados para vender sabonetes?

Em vista de a alienação do homem moderno ser incompatível com o monoteísmo, poder-se-ia esperar que os pastores, os sacerdotes e os rabinos formassem a ponta de lança da crítica ao capitalismo moderno. Conquanto seja verdade que se tenha feito essa crítica por parte das altas hierarquias da Igreja Católica, e que também tenha sido feita por muitos pastores, sacerdotes e rabinos não-situados em plano tão elevado, todas as Igrejas pertencem essencialmente às forças conservadoras da sociedade moderna e empregam a religião para manter o homem tranqüilo e satisfeito com um regime profundamente irreligioso. A maioria deles parece não se aperceberem de que esse tipo de religião degenerará finalmente em idolatria ostensiva, a menos que eles próprios comecem por definir e depois a combater a idolatria moderna, em vez de emitir juízos sobre Deus, empregando assim um santo nome em vão — em mais de um sentido.

V. Trabalho

Qual o sentido da palavra trabalho em uma sociedade alienada?

Já fizemos alguns comentários ligeiros sobre essa questão no estudo geral da alienação. Mas como este problema é de suma importância, não só para compreender a sociedade atual, mas também para qualquer tentativa de criar uma sociedade mais equilibrada, eu me proponho tratar da natureza do trabalho em separado e mais extensamente nas páginas que se seguem.

A menos que o homem explore outros, terá de trabalhar para viver. Por mais primitivo e simples que seja o seu método de trabalho, ele se elevou acima do reino animal pelo próprio fato de sua capacidade para produzir; ele foi acertadamente definido como "o animal que produz". Porém o trabalho não é para o homem apenas uma necessidade inevitável; é também seu libertador da Natureza, seu criador como um ser social e independente. No processo do trabalho, isto é, no processo de moldar e alterar a Natureza exterior a ele, o homem molda e altera a si mesmo. Sai da Natureza dominando-a e desenvolve suas capacidades de cooperação e de razão, e seu sentido do belo. Separa-se da Natureza, da unidade originária com ela, mas ao mesmo tempo volta a unir-se com ela como seu senhor e construtor. Quanto mais se desenvolve o seu trabalho, mais se desenvolve sua individualidade. Moldando e recriando a Natureza, aprende a fazer uso de suas capacidades e aumenta sua destreza e seu poder criador. Quer pensemos nas formosas pinturas das cavernas do Sul da França, nas armas ornamentadas dos povos primitivos, nas estátuas e templos da Grécia, nas catedrais da Idade Média, nas cadeiras e mesas feitas por carpinteiros destros, ou no cultivo de flores, árvores ou cereais pelos lavradores — topamos, sempre, com a criadora transformação da Natureza pela razão e perícia do homem.

Na história do Ocidente, o artesanato, especialmente em seu desenvolvimento durante os séculos XIII e XIV, constitui um dos climas da evolução do trabalho criador. O trabalho não

era apenas uma atividade útil, mas uma atividade que trazia em si uma profunda satisfação. As principais características do artesanato foram expostas com grande lucidez por C. W. Mills. "Não há outro incentivo ao trabalho que não o ver terminado seu produto e o processo de sua criação. Os detalhes do trabalho diário são significativos porque não estão, na mente do trabalhador, separados do produto do trabalho. O trabalhador goza de liberdade para dirigir por si sua atividade produtora. Dê-se modo, o artifice pode aprender em seu trabalho e usar e aperfeiçoar suas potencialidades e destrezas na realização do mesmo. Não há nada que separe o trabalho do brinquedo, ou o trabalho da cultura. O meio de subsistência do artifice determina e impregna todo o seu estilo de vida".⁴⁹

Com o colapso da estrutura medieval e o início do modo moderno de produção, o significado e a função do trabalho modificaram-se fundamentalmente, especialmente nos países protestantes. O homem, assustado ante a liberdade recém-conquistada, viu-se obcecado pela necessidade de vencer suas dúvidas e temores por meio de uma atividade febril. O resultado dessa atividade, o êxito ou fracasso, decidia de sua salvação, indicando se estava incluído entre as almas salvas ou entre as perdidas. O trabalho, em vez de ser uma atividade satisfatória em si e agradável, tornou-se um dever e uma obsessão. Quanto mais possível se tornou ganhar dinheiro com o trabalho, tanto mais este se converteu em um simples meio para alcançar o objetivo de riqueza e êxito. O trabalho, segundo as palavras de Max Weber, converteu-se no fator principal de um regime de "eticismo intramundano", em uma resposta ao sentimento de solidão e isolamento do homem.

Porém o trabalho só existia nesse sentido para as classes alta e média, que podiam reunir algum capital e empregar o trabalho de outros. Para a imensa maioria dos que só tinham para vender a sua energia física, o trabalho converteu-se em trabalho forçado. O trabalhador dos séculos XVIII e XIX, que tinha que trabalhar dezesseis horas diárias se não queria morrer

⁽⁴⁹⁾ C. W. Mills, *White Collar*, Oxford University Press, Nova York, 1951, p. 220.

de fome, não procedia assim porque servisse ao seu senhor dessa maneira, nem porque o seu êxito faria ver que se incluía entre os "eleitos", mas porque se via obrigado a vender sua energia a quem dispunha de meios para explorá-la. Os primeiros séculos da era moderna encontram o significado do trabalho dividido em dois: o de *dever*, entre a classe média, e o de *trabalho forçado*, entre os que não tinham propriedade alguma.

A atitude religiosa para com o trabalho como dever, que ainda prevaleceu até no século XIX, se está modificando consideravelmente nos últimos decênios. O homem moderno não sabe o que fazer de si mesmo, como gastar com algum sentido o seu tempo, e se vê compelido a trabalhar para evitar o tédio insuportável. Porém o trabalho deixou de ser uma obrigação moral e religiosa no sentido da atitude da classe média dos séculos XVIII e XIX. Algo novo apareceu. A produção cada vez maior, o impulso de fazer coisas cada vez maiores e melhores, converteram-se em fins em si, em novos ideais. O trabalho tornou-se alienado da pessoa que trabalha.

Que sucede com o trabalhador industrial? Gasta suas melhores energias sete ou oito horas diárias em produzir "algo". Necessita de seu trabalho para viver, porém seu papel é essencialmente passivo. Desempenha uma pequena função isolada em um processo de produção muito complicado e organizado, e não se confronta nunca com o "seu" produto como um todo, pelo menos não como produtor, mas apenas como consumidor, sempre que disponha de dinheiro para comprar o "seu" produto em uma loja. Não lhe concernem nem o produto acabado em seus aspectos materiais nem seus aspectos sociais e econômicos, muito mais amplos. É colocado em determinado lugar e tem de realizar determinada tarefa, porém não participa da organização nem da direção do trabalho. Não sabe nem lhe interessa saber por que produz essa e não outra mercadoria, nem que relação tem o que produz com as necessidades sociais em geral. Os sapatos, os automóveis, as lâmpadas elétricas são produzidos "pela empresa" empregando máquinas. Ele é mais parte da máquina do que seu senhor como agente ativo. A máquina, em vez de estar a seu serviço e fazer para ele o trabalho que antes ele tinha de fazer com pura energia física, converteu-se em sua senhora. Em vez de ser a máquina um substituto da energia humana,

o homem é que se converteu em substituto da máquina. Pode definir-se seu trabalho como a execução de atos que as máquinas ainda não podem executar.

O trabalho é um meio para ganhar dinheiro e não uma atividade humana significativa em si. Observando os trabalhadores da indústria automobilística, P. Drucker expressou esta idéia muito sucintamente: "Para a grande maioria dos trabalhadores da indústria automobilística, o único significado do trabalho está no cheque do seu salário, e não em algo relacionado com o trabalho ou o produto. O trabalho parece algo antinatural, uma condição desagradável, sem sentido e enlouquecedora para obter-se o cheque de pagamento, vazia de dignidade e de importância. Não é de estranhar que isto seja um estímulo ao trabalho descuidado, à lentidão e a outros recursos com os quais se obtém o mesmo cheque com menos trabalho. Não é de estranhar que isto tenha por resultado um trabalhador infeliz e descontente, pois um cheque de pagamento não é suficiente para servir de base a um sentimento de auto-estima".⁵⁰

Tal relação do trabalhador com o seu trabalho é uma consequência de toda a organização social da qual ele faz parte. Como é "empregado",⁵¹ não é um agente ativo, não tem maior responsabilidade além da de executar corretamente a parte do trabalho isolado que realiza, e não lhe interessa nada além de levar para casa o dinheiro suficiente para manter a si e a sua família. Não se espera e não se quer dele nada além disso. Faz parte do equipamento contratado pelo capital, e seu papel e sua função são determinados por essa qualidade de peça de um equipamento. Nos últimos decênios se vem prestando atenção cada vez maior à psicologia do trabalhador e à atitude que adota com relação ao trabalho, ao "problema humano da indústria"; porém essa mesma expressão é indicio da atitude que serve de base a essa psicologia, porquanto há seres humanos que empregam a maior parte de sua vida no trabalho, e o que

(50) Cf. Peter F. Drucker, *Concept of the Corporation*, The John Day Company, Nova York, 1946, p. 179.

(51) A palavra inglesa *employed*, como a alemã *angestellt*, se refere a coisas e não a seres humanos.

se deveria estudar é "o problema industrial dos seres humanos", e não "o problema humano da indústria".

A maior parte das investigações sobre psicologia industrial se interessam por saber como se pode aumentar a produtividade de cada trabalhador e como se poderia fazer com que ele trabalhasse com menos atrito; a psicologia tem prestado seus serviços à "engenharia humana", que procura tratar o operário e o funcionário de escritório como uma máquina que trabalha melhor quando bem lubrificada. Enquanto Taylor se interessou primordialmente pela melhor organização do uso técnico da força física do trabalhador, a maioria dos psicólogos industriais se interessam principalmente pela manipulação da psique do trabalhador. A idéia que serve de base a esse propósito pode ser formulada nos seguintes termos: se o operário trabalha melhor quando é feliz, façamo-lo, pois, feliz, tranqüilo, satisfeito, ou o que seja preciso, desde que isso aumente o seu rendimento e diminua os atritos. Em nome das "relações humanas", trata-se o trabalhador com todos os recursos que convêm a uma pessoa alienada; recomenda-se até a felicidade e os valores humanos no interesse das melhores relações com o público. Assim, por exemplo, segundo a revista *Time*, um dos psiquiatras norte-americanos mais conhecidos disse a um grupo de 1.500 diretores de supermercados: "Nossos fregueses serão mais bem servidos... A direção será recompensada em dólares e centimos se pudermos realmente pôr em prática esses princípios gerais dos valores e relações humanas". Fala-se de relações humanas e se alude às relações mais desumanas, às que existem entre autômatos alienados; fala-se de felicidade e se alude à rotinização perfeita que eliminou todas as dúvidas e toda a espontaneidade.⁵²

O caráter alienado e profundamente insatisfatório do trabalho produz duas reações: uma, o ideal da ociosidade total; outra, uma hostilidade profundamente arraigada, embora muitas vezes inconsciente, para com o trabalho e para com todas as coisas e pessoas relacionadas com ele.

(52) Trataremos mais detidamente do problema do trabalho no Capítulo VIII.

Não é difícil reconhecer o anseio generalizado por um estado de folga e passividade completas. A publicidade apela para esse anelo mais ainda que para o sexo. Há, naturalmente, muitas engenhocas úteis e que economizam trabalho; porém muitas vezes essa utilidade serve unicamente para racionalizar o apelo da passividade e receptividade completas. Um pacote de cereal para o desjejum está sendo anunciado como "novos e mais fáceis de se comer". Uma torradeira elétrica é anunciada nos seguintes termos: "... a torradeira mais diferente deste mundo! Tudo é feito para você nesta nova torradeira. Nem sequer você terá de dar-se ao trabalho de colocar o pão. A força motriz de um motor elétrico especial tira amavelmente o pão de entre os seus dedos!" Inúmeros cursos de línguas ou de outras matérias são anunciados com o lema: "Aprenda sem esforço, sem as antigas penúrias". Todos conhecem o quadro do casal de anciãos do anúncio de uma companhia de seguros de vida, casal que se aposentou aos sessenta anos e passa a vida na felicidade perfeita de não ter nada que fazer além de viajar.

O rádio e a televisão oferecem outro elemento desse anseio de lazer: a idéia de "apertar o botão"; apertando um botão ou girando um botão em minha máquina, posso ouvir música, discursos, jogos de futebol, e, com o receptor de televisão, fazer com que desfilem ante meus olhos os acontecimentos mundiais. O prazer de dirigir automóveis indubitavelmente se alicerça, em parte, na satisfação de desejo de fazer algo somente com o premir um botão. Pelo ato de apertar um botão, sem esforço algum, põe-se em marcha um motor poderoso: é necessário pouco esforço e pouca perícia para fazer com que o motorista se sinta um senhor do espaço.

Porém há uma reação muito grave e mais profundamente arraigada contra a falta de sentido e o tédio do trabalho: a hostilidade para com o trabalho, a qual é muito menos consciente do que o nosso anseio de lazer e inatividade. Muitos homens de negócios se sentem prisioneiros dos seus negócios e das mercadorias que vendem: têm ante o seu produto uma sensação de fraudulência e até um desprezo secreto. Odeiam os seus clientes, que os obrigam a exibir os seus produtos para vender. Odeiam os seus competidores porque são uma ameaça, e os seus empregados e superiores porque estão em uma incessante luta

competitiva com eles. Mais importante ainda, odeiam a si mesmos, porque vêem a sua vida passar sem qualquer outro sentido além da intoxicação monetária do sucesso. Naturalmente, esse ódio e esse desprezo pelos demais e por si mesmos, bem como pelas coisas que produzem, são principalmente inconscientes e apenas ocasionalmente se tornam conscientes em um pensamento momentâneo, o qual é bastante perturbador e por isso pôsto de lado o mais rapidamente possível.

VI. Democracia

Assim como o trabalho foi alienado, a expressão da vontade do eleitor na democracia moderna é uma expressão alienada. O princípio da *democracia* assenta na idéia de que não é um dirigente ou um pequeno grupo de pessoas, mas o povo em geral, que determina o seu próprio destino e decide em questões de interesse comum. Supõe-se que cada cidadão, ao eleger seus representantes, que em um Parlamento decidem sobre as leis do país, exercita a função de participar responsávelmente dos assuntos da comunidade. Com o princípio da divisão de poderes criou-se um engenhoso sistema que serviu para conservar a integridade e independência do Poder Judiciário e contrabalançar as funções do Legislativo e do Executivo. Idealmente, todos os cidadãos são responsáveis pelas decisões que se tomem e intervêm igualmente em sua adoção.

Na realidade, o nascente regime democrático estava viciado por uma contradição importante. Operando em Estados com enormes desigualdades de possibilidades e rendas, as classes privilegiadas não queriam, naturalmente, perder os privilégios que o *statu quo* lhes garantia, e que poderiam perder facilmente caso tivesse plena expressão a opinião da maioria, destituída de propriedades. Para evitar esse perigo, grande parte da população sem propriedades foi excluída do direito de sufrágio, e só muito lentamente se admitiu o princípio de que todo cidadão tem direito a votar, sem restrições nem limitações.

No século XIX, parecia que o sufrágio universal resolveria todos os problemas da democracia. O'Connor, um dos lí-

deres cartistas (§), disse, em 1838: "O sufrágio universal modificará de um só golpe o caráter da sociedade, fazendo-a passar de um estado de vigilância, dúvida e receio, ao de amor fraternal, interesse recíproco e confiança universal". E em 1842 disse: "... seis meses depois de aprovada a Carta, todos os homens, mulheres e crianças estarão bem alimentados, bem alojados e bem vestidos".⁵³ Desde então, todas as grandes democracias têm concedido o sufrágio universal aos homens e, com exceção da Suíça, às mulheres; porém até no país mais rico do mundo, a terça parte da população continua "mal alimentada, mal alojada e mal vestida", segundo palavras de Franklin D. Roosevelt.

A introdução do sufrágio universal não só desiludiu as esperanças dos cartistas, mas também as dos que acreditavam que contribuiria para converter todos os cidadãos em personalidades responsáveis, ativas e independentes. Tornou-se claro que o problema da democracia já não é, hoje, a restrição do direito de voto, mas a maneira como é exercido esse direito.

Como podem as criaturas expressar "sua" vontade se não têm vontade nem convicção próprias, se são autômatos alienados cujos gostos, opiniões e preferências são manipulados pelas grandes máquinas condicionantes? Sob essas circunstâncias o sufrágio universal se torna um fetiche. Se um governo pode demonstrar que todos têm o direito ao voto, e que os votos são contados honestamente, é um governo democrático. É verdade que existe considerável e importante diferença entre eleições livres e eleições manipuladas, mas a observação dessa diferença não nos deve levar a esquecer o fato de que nem mesmo as eleições livres expressam "a vontade do povo". Se um tipo de pasta

(§) Chama-se assim aos que lutaram ao lado dos trabalhadores britânicos pela conquista da Carta do Povo, no período compreendido entre a introdução da chamada "Lei dos Pobres", em 1834, e a supressão da revolução de 1848. A Carta compreendia os seis pontos seguintes: sufrágio universal, abolição de toda qualificação de propriedade, Parlamntos anualmente eleitos, igualdade dos colégios eleitorais, salários para os parlamentares e voto secreto. (N. do T.).

(53) Coligido em J. R. M. Butler, *History of England*, Oxford University Press, Londres, 1928, p. 86.

dentifírcia muito anunciada é usado pela maioria do povo em razão de certas virtudes fantásticas propaladas pela propaganda, ninguém, no uso perfeito da razão, diria que aquelas criaturas "tomaram uma decisão" em favor do referido dentifírcio. Tudo o que se pode dizer é que a propaganda foi suficientemente eficaz para fazer milhões de indivíduos acreditarem nas virtudes da pasta de dentes.

Em uma sociedade alienada, o modo das criaturas expressarem a sua vontade não difere muito do modo como escolhem as mercadorias que compram. Escutam os tambores da propaganda, e os fatos significam pouco em comparação com o ruído sugestivo que os martela constantemente. Nestes últimos anos, vimos, de maneira cada vez mais clara, como a propaganda política é determinada pela sabedoria dos conselhos de relações públicas. Acostumados a fazer com que o povo compre qualquer coisa para o que tenha dinheiro bastante, pensam nos mesmos termos com relação às idéias políticas e aos líderes políticos. Usam a televisão para promover personalidades políticas como usam-na para promover a venda de um sabonete; o que importa é o efeito, nas vendas ou nos votos, e não a realidade ou a utilidade do que é apresentado. Este fenômeno encontrou expressão extraordinariamente franca em recentes declarações sobre o futuro do Partido Republicano, segundo as quais, já que não se pode esperar que a maioria dos votantes votem nesse partido, é necessário buscar uma personalidade que queira representá-lo, e então *ela* conseguirá os votos. Em princípio, isto não difere da aprovação de uma determinada marca de cigarros por um desportista ou ator cinematográfico famoso.

Na realidade, o funcionamento da máquina política em um país democrático não difere essencialmente do procedimento que se segue no mercado de mercadorias. Os partidos políticos não são muito diferentes das grandes empresas comerciais, e os políticos profissionais se esforçam por vender seus artigos ao público. Seu método se assemelha cada vez mais ao da publicidade a alta pressão. J. A. Schumpeter, profundo observador do cenário político e econômico, formulou esse processo de modo particularmente claro. Ele parte da formulação do conceito clássico de democracia sustentado no século

XVIII, "O método democrático é aquele dispositivo institucional para chegar a decisões políticas que realizem o bem comum, fazendo com que o próprio povo indique as soluções mediante a eleição de indivíduos que hão de reunir-se para cumprir a sua vontade".⁵⁴ Schumpeter analisa depois as atitudes do homem moderno no tocante ao problema do bem-estar público, e chega a conclusões não muito diferentes das que esboçamos. "Contudo, quando nos afastamos ainda mais dos interesses privados da família e dos escritórios comerciais, e entramos nas regiões dos assuntos nacionais e internacionais carentes de vínculos diretos e inequívocos com aqueles interesses privados, a volição individual, o comando dos fatos e o método de inferência logo deixam de preencher as exigências da doutrina clássica. O que mais me estranha e me parece ser o cerne da confusão é o fato de se ter perdido de forma tão completa o sentido da realidade. Normalmente, as grandes questões políticas têm lugar, na economia psíquica do cidadão típico, entre os interesses das horas de lazer que não chegaram ao nível dos *hobbies* e os assuntos de conversação sem responsabilidade. Essas coisas parecem estar distantes; não se parecem em nada à proposta de um negócio; os perigos não se podem de forma alguma materializar, e, se o fizessem, talvez não parecessem tão graves; a criatura tem a impressão de mover-se em um mundo fictício."

"Essa diminuição do sentido da realidade não só explica a diminuição do sentido de responsabilidade, mas também a ausência de volição eficaz. A criatura tem as suas próprias frases, não há dúvida, e seus próprios desejos e sonhos diuturnos e suas queixas; especialmente, a criatura tem seus gostos e seus desgostos; porém isso não equivale ao que chamamos vontade, a contraparte psíquica da ação responsável orientada com uma finalidade. Na realidade, para o cidadão particular que pense nos assuntos nacionais, não há campo para essa vontade nem tarefa em que a pudesse empregar. Faz parte de uma comissão que não funciona, a comissão da nação inteira, e é por isso que despende menos esforço disciplinado em compreender um problema político do que em uma partida de *bridge*."

(⁵⁴) Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, Harper and Brothers, Nova York e Londres, 1947, p. 250.

"A diminuição do sentido de responsabilidade e a ausência de volição eficaz explicam, por sua vez, a ignorância corrente do cidadão e sua falta de critério em questões de política interna ou externa, que é muito mais chocante em pessoas pouco instruídas e de posição social humilde. Há informação copiosa ao alcance de todos. Mas isso parece não importar. E não devemos surpreender-nos. Basta comparar a atitude de um advogado para com os autos com a sua atitude para com as informações políticas oferecidas por seu jornal preferido, para ver de que se trata. Em um caso, o advogado preparou-se para apreciar a significação de seus dados com anos de trabalho tenaz realizado sob a ação do estímulo definido do interesse em sua competência profissional; e sob a ação de um estímulo não menos poderoso aplica depois seus conhecimentos, sua inteligência e sua vontade ao conteúdo de seu arrazoado. No outro caso, não se deu ao trabalho de preparar-se; não se preocupa em assimilar a informação nem em aplicar-lhe os cânones da crítica que tão bem sabe manejar, e impacientam-no as argumentações longas e complicadas. Tudo isso tende a demonstrar que, sem a iniciativa que procede de uma responsabilidade imediata, a ignorância persistirá, ainda que se disponha de um grande volume de informação, por mais completa e correta que esta seja. Persiste até face ao esforço meritório que estão sendo desenvolvidos para ir além da mera apresentação de informações e ensinar o uso das informações por meio de preleções, classes e grupos de discussão. Os resultados não são nulos, mas são pequenos. As criaturas não podem ser forçadas escada acima.

"Dessa forma, o cidadão típico cai em um nível mais baixo de atividade mental assim que entra no campo da política. Argumenta e analisa de um modo que lhe pareceria infantil na esfera de seus verdadeiros interesses. Volta a ser um primitivo".⁵⁵

Schumpeter observa também a analogia entre a fabricação da vontade popular em questões políticas e a propaganda comercial. Diz êle: "O modo como se manufaturam as questões e a vontade popular com relação às mesmas são exatamente

iguais às maneiras da propaganda comercial. Encontramos em ambos os casos a tentativa de atingir o subconsciente, a mesma técnica para associações favoráveis e desfavoráveis, as quais serão tanto mais eficazes quanto mais forem irracionais; encontramos as mesmas evasivas e reticências e os mesmos truques para produzir opinião mediante a repetição de uma assertiva, que triunfa exatamente na medida em que evita a argumentação racional e o perigo de despertar as faculdades críticas das criaturas. E assim por diante. A diferença está apenas em que todas essas artes têm um alcance infinitamente maior na esfera dos negócios públicos do que na da vida privada e profissional. O retrato da garôta mais bonita que já se tenha visto resultará, a longo termo, impotente para manter as vendas de um mau cigarro. Não há salvaguarda tão eficaz no caso das decisões políticas. Muitas decisões de importância fatal são de tal natureza que torna impossível ao público experimentá-las em seus momentos de lazer e a um custo moderado. Porém mesmo que fosse possível, geralmente não é tão fácil chegar a formar juízo como no caso dos cigarros, porque os efeitos são de mais difícil interpretação".⁵⁶

Com base em sua análise Schumpeter chega a uma definição de democracia que, conquanto menos elevada do que a primeira, é indubitavelmente mais realista: "O método democrático é um dispositivo institucional para chegar a decisões políticas *no qual os indivíduos adquirem o poder de decidir mediante uma luta de competição para conseguir o voto das gentes*".⁵⁷ (Os grifos são meus).

A comparação entre o procedimento para formar uma opinião em política e o do mercado de mercadorias pode ser completada com outra que não cuida tanto da formação de opinião quanto de sua expressão. Refiro-me ao papel dos acionistas nas grandes empresas norte-americanas e à influência de sua vontade na direção das mesmas.

Conforme dissemos anteriormente, a propriedade das grandes sociedades anônimas está atualmente nas mãos de centenas de

(55) *Ibid.*, pp. 261 e 262.

(56) *Ibid.*, p. 263.

(57) *Ibid.*, pág. 269.

milhares de indivíduos, cada um dos quais possui uma parte extraordinariamente pequena do capital total. Em termos legais, os acionistas possuem a empresa e, em consequência, têm direito a determinar sua política e a nomear os seus diretores. Porém na realidade sentem pouquíssima responsabilidade relativamente à sua propriedade e concordam com o que faça a direção, satisfeitos com uma renda regular. A imensa maioria dos acionistas não se dão ao trabalho de assistir às assembléias e transferem de boa vontade seus poderes à direção. Como já dissemos, apenas 6% das grandes sociedades anônimas (em 1930) eram controladas pela propriedade total ou majoritária.

A situação quanto ao controle não é, em uma democracia moderna, muito diferente da de uma grande sociedade anônima. É certo que mais de 50% dos votantes depositam o seu voto pessoalmente e elegem entre duas máquinas partidárias que competem pelo seu voto. Assim que uma dessas máquinas ascende ao poder, a sua relação com o votante é muito remota. As decisões reais não dependem, muitas vezes, dos membros individuais do parlamento, que representam os interesses e os desejos de seus eleitores, mas do partido;⁵⁸ mas até no partido as decisões são tomadas por algumas personalidades-chave influentes, frequentemente pouco conhecidas do público. O certo é que, embora o cidadão individual julgue dirigir as decisões do seu país, só o faz em grau pouco maior do que aquele em que os acionistas comuns interferem no controle de "sua" companhia. Entre o ato de votar e as grandes decisões políticas há uma conexão misteriosa. Não se pode dizer que não haja conexão alguma, e tampouco se pode dizer que a decisão final seja um resultado da vontade do eleitor. Esta é exatamente a situação de uma expressão alienada da vontade do cidadão. Ele faz algo, votando, e fica sob a ilusão de ser o criador das decisões, as quais aceita como se fôsem suas, quando elas são na realidade em grande parte determinadas por forças que não estão ao alcance do seu controle e conhecimento. Não é de admirar que essa situação dê ao cidadão uma profunda sensação de impo-

(58) Veja-se o artigo de R. H. S. Crossman intitulado "The Party Oligarchies", em *The New Statesman and Nation*, Londres, 21 de agosto de 1954.

tência em questões políticas (se bem que não necessariamente consciente) e, portanto, a de que a sua inteligência política se reduz cada vez mais. Pois, se é verdade que a criatura tem de pensar antes de agir, é também verdade que, se a criatura não age, seu pensamento se empobrece; em outras palavras, se a criatura não pode agir eficazmente, também não pode pensar produtivamente.

3. *Alienação e Saúde Mental*

Qual o efeito da alienação sobre a saúde mental? A resposta depende, naturalmente, do que se entenda por saúde. Se significa que o homem pode desempenhar sua função social, dedicar-se à produção e reproduzir-se, é indubitável que o homem alienado pode ser um homem sadio. Afinal de contas, criamos a máquina de produção mais poderosa que já existiu na Terra, conquanto tenhamos também criado a mais poderosa máquina de destruição, ao alcance do demente. Se atentamos para a definição psiquiátrica corrente de saúde mental, também poderemos concluir que somos sadios. Naturalmente, os conceitos de saúde e enfermidade são produtos dos homens que os formulam e, portanto, da cultura em que vivem esses homens. Os psiquiatras alienados definirão a saúde mental como o faria uma personalidade alienada e, em consequência, consideram sadio o que se pode considerar enfermo do ponto-de-vista do humanismo normativo. A esse respeito, pode aplicar-se a muitos psiquiatras de nossa cultura o que disse tão belamente H. G. Wells em "Country of the Blind" com relação aos psiquiatras e cirurgiões. Um jovem que se fixou no meio de uma tribo isolada, composta de gente cega de nascença, é examinado pelos doutores da tribo.

"Então, depois um dos anciãos, que pensava profundamente, teve uma idéia. Ele era o maior doutor entre esse povo, seu pajé, e tinha um espírito filosófico e inventivo; ocorreu-lhe assim a idéia de curar Nuñez de suas peculiaridades. Um dia, quando Yacob se achava presente, ele voltou a falar no caso de Nuñez.

"— Examinei Bogotá — disse —, e para mim o caso é claro. Considero muito provável que ele possa ser curado.

— É o que sempre supus — disse o velho Jacob.

— Está com o cérebro atacado — disse o doutor cego.

— Os anciãos murmuraram aprovativamente.

— Porém, *que é que o ataca?*

— Ah! — disse o velho Jacob.

— *Isto* — disse o doutor, respondendo à sua própria pergunta. — Essas coisas estranhas que se chamam olhos e que existem para dar à cara expressão suave e agradável, no caso de Bogotá estão enfermos de tal forma que atacam o seu cérebro. São geralmente distendidos, têm pestanas, suas pálpebras se movem e, em consequência, seu cérebro está em um estado constante de irritação e distração.

— E daí? — perguntou o velho Jacob. — E daí?

— Creio poder dizer com bastante certeza que, para curá-lo por completo, basta-nos uma simples e fácil operação cirúrgica, a saber: remover êsses corpos irritantes.

— E ficará mentalmente sadio?

— Ficarà perfeitamente sadio e será um cidadão admirável.

— Agradecemos aos céus pela ciência! — exclamou o velho Jacob, e foi imediatamente comunicar a Nuñez suas felizes esperanças.

Nossas definições psiquiátricas correntes da saúde mental acentuam as qualidades que fazem parte do caráter social alienado do nosso tempo: adaptação, espírito cooperativo, agressividade, tolerância, ambição etc. Citei mais, acima a definição de "maturidade" dada por Strecker, como uma ingênua tradução que faz para um jovem executivo a linguagem psiquiátrica. Porém, como já dissemos ligeiramente em outra oportunidade, até H. S. Sullivan, um dos psicanalistas mais brilhantes e profundos de nosso tempo, estava influenciado em seus conceitos teóricos pela alienação que a tudo impregna. Precisamente por sua eminência e pelas importantes contribuições que fez para a Psiquiatria, é instrutivo determo-nos um momento nesse ponto. O fato de a pessoa alienada carecer de um sentimento de personalidade e sentir-se a si mesma como resposta ao que dela esperam os demais foi tomado por Sullivan como parte da natureza humana, assim como Freud admitiu como fenômeno natu-

ral o caráter competitivo de princípios do século. Assim, Sullivan chamou o ponto-de-vista da existência de uma só personalidade de "ilusão da individualidade única".⁵⁰ Igualmente clara é a influência do pensamento alienado em sua formulação das necessidades fundamentais do homem, que, segundo ele, são: "A necessidade de segurança pessoal, ou seja, a libertação da ansiedade; a necessidade de intimidade, ou seja, a necessidade de colaborar pelo menos com uma pessoa; e a necessidade de prazer sexual, ou seja, a necessidade de atividade sexual até chegar ao orgasmo".⁵¹ Os três critérios de saúde mental aqui postulados por Sullivan têm aceitação muito generalizada. À primeira vista, ninguém se oporá à idéia de que o amor, a segurança e o prazer sexual sejam metas perfeitamente normais da saúde mental. Porém um exame crítico desses conceitos revela que em um mundo alienado significam coisas distintas das que talvez significariam em outra cultura.

É provável que o mais popular dos conceitos modernos com que conta o arsenal de fórmulas psiquiátricas seja o de *segurança*. Nos últimos anos, destacou-se cada vez mais êste conceito como finalidade suprema da vida e como a essência da saúde mental. Talvez uma das razões para essa atitude esteja em que a ameaça de guerra, pendente sobre o mundo durante muitos anos, tenha intensificado o anseio de segurança. Outra razão muito importante está em sentirem-se as criaturas cada vez menos seguras por causa da automatização e da conformidade cada vez maiores.

O problema se complica pela confusão entre *segurança psíquica* e *segurança econômica*. Uma das transformações fundamentais dos últimos cinquenta anos consiste em se haver adotado, em todos os países ocidentais, o princípio de que todo cidadão deve ter um mínimo de segurança material em caso de desemprego, enfermidade ou velhice. Porém, conquanto esse princípio tenha sido adotado, ainda subsiste em muitos homens de negócios uma forte hostilidade contra ele, especialmente contra a sua aplicação cada vez mais extensa: falam com repulsa do "Estado beneficente", do qual dizem que mata a ini-

(50) H. S. Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, W. W. Norton & Company, Inc., Nova York, 1953, p. 140.

(51) *Ibid.*, p. 264.

ciativa privada e o espírito de aventura, e, ao lutarem contra as medidas de segurança social, pretendem estar lutando pela liberdade e iniciativa do trabalhador. O fato de esses argumentos serem meras racionalizações está evidenciado por não sentirem, essas mesmas pessoas, escrúpulos em considerar a segurança econômica como uma das principais finalidades da vida. Basta ler os anúncios das companhias de seguros, com suas promessas de libertar os clientes da insegurança que poderia ser causada pelos acidentes, morte, enfermidade, velhice etc., para se perceber o importante papel que o ideal da segurança econômica representa para a classe endinheirada. E que outra coisa é a idéia de economizar senão a prática do objetivo de segurança econômica? Esta contradição entre as acusações dirigidas contra o anseio de segurança das classes trabalhadoras e o elogio do mesmo objetivo para os que percebem rendas maiores é outro exemplo da ilimitada capacidade do homem para alimentar pensamentos contraditórios sem fazer a menor tentativa de aperceber-se da contradição.

Porém a propaganda contra o "Estado beneficente" e contra o princípio da segurança econômica é mais eficaz do que o seria sem a confusão generalizada entre segurança econômica e segurança emocional.

Um número cada vez maior de pessoas acham que não deveriam ter dúvidas nem problemas, que não deveriam correr nenhum risco, e sim sentir-se constantemente "seguras". A Psiquiatria e a Psicanálise prestaram considerável apoio a essa atitude. Muitos autores especializados nessas matérias postularam a segurança como a finalidade mais importante do desenvolvimento psíquico, e consideram a sensação de segurança como aproximadamente equivalente a saúde mental. (Sullivan é o mais profundo e penetrante deles). Assim é que os pais, especialmente os dados a esse tipo de literatura, vivem preocupados com a possibilidade de o seu filhinho ou a sua filhinha adquirir, em tenra idade, uma sensação de "insegurança". Tentam ajudá-los a evitar conflitos, tornar tudo fácil, remover todos os obstáculos que possam, a fim de fazer seus filhos sentirem-se "seguros". Assim como vacinam a criança contra as enfermidades e isolam-na de qualquer germe, acreditam poder banir a insegurança evitando todo o contato com ela. O resultado é

uma higiene tão infeliz quão excessiva; quando ocorre uma infecção, a pessoa se torna mais vulnerável e indefesa ante o seu ataque.

Como pode uma pessoa sensível e viva sentir-se sempre segura? Em razão das próprias condições de nossa existência, não podemos sentir-nos seguros de nada. Nossas idéias e instituições são, na melhor das hipóteses, verdades parciais, de mistura com grande dose de erro, já para não falar da má informação desnecessária sobre a vida e a sociedade, a que estamos submetidos quase que desde o próprio dia do nosso nascimento. Nossa vida e nossa saúde estão expostas a acidentes que fogem ao nosso controle. Se tomamos uma decisão, nunca podemos estar certos de suas conseqüências, pois toda decisão implica o risco de fracasso, e se não implica não é uma decisão no verdadeiro sentido da palavra. Não podemos estar seguros das conseqüências dos nossos melhores esforços. O resultado depende sempre de fatores que fogem à nossa capacidade de controle. Assim como uma pessoa sensível e viva não pode evitar de estar triste, tampouco pode evitar de sentir-se insegura. A tarefa psíquica que uma pessoa pode e deve escolher para si não é a de sentir-se segura, mas a de ser capaz de tolerar a insegurança sem pânico nem temor indevido.

A vida é, em seus aspectos mental e espiritual, necessariamente insegura e incerta. Só há certeza com relação ao fato de haveremos nascido e de que vamos morrer. Só há segurança completa quando há também uma submissão completa a outros poderes que se supõem fortes e duradouros, e os quais livram o homem da necessidade de tomar decisões, correr riscos e ter responsabilidades. *O homem livre é por necessidade inseguro; o homem que pensa é por necessidade indeciso.*

Como, pois, pode o homem tolerar essa insegurança inerente à existência humana? Um dos modos consiste em arraigar-se no grupo de tal forma que o sentimento de identidade esteja garantido na participação do grupo, seja a família, o clã, a nação ou a classe. Enquanto o processo de individualização não chegou à fase em que o indivíduo se livra desses vínculos primários, ele ainda é "nós", e enquanto o grupo funciona ele está certo de sua própria identidade por sua filiação ao grupo. O

desenvolvimento da sociedade moderna conduziu à dissolução desses vínculos primários. O homem moderno está essencialmente só, tem que manter-se sobre seus próprios pés e valer-se de si mesmo. Só pode atingir uma sensação de segurança desenvolvendo a entidade única e particular que é "ele" até um ponto em que possa verdadeiramente dizer "eu sou eu". Essa realização só é possível se ele desenvolve suas capacidades ativas a tal ponto que possa relacionar-se com o mundo sem ter que submergir nêlo; se alcança uma orientação produtiva. A pessoa alienada tenta, contudo, resolver o problema de modo diverso, isto é, pela conformidade. Sente-se segura por ser o mais semelhante possível aos demais. Seu objetivo supremo é ser aprovada pelos demais, e seu maior medo é o de que possa não ser aprovada. Ser diferente, encontrar-se em uma minoria, são os perigos que ameaçam a sua sensação de segurança, e daí o anseio de conformidade ilimitada. É evidente que essa ânsia de conformidade produz, por sua vez, uma sensação de insegurança que atua constantemente, embora de maneira oculta. Qualquer desvio do padrão ou modelo, qualquer crítica, suscita medo e insegurança; a criatura depende sempre da aprovação dos demais, assim como um toxicômano depende de sua droga, e, de maneira semelhante, o sentimento da própria personalidade e de confiança própria se debilita cada vez mais. O sentimento de culpa, que há algumas gerações impregnava a vida do homem com referência ao pecado, foi substituído por uma sensação de mal-estar e inadequação no tocante ao estar sendo diferente.

Outro objetivo da saúde mental, o *amor*, adquiriu, como a segurança, um novo sentido na situação alienada. Para Freud, de acordo com o espírito do seu tempo, o amor era fundamentalmente um fenômeno sexual. "Tendo o homem constatado por experiência própria que o amor sexual (genital) lhe oferecia seu maior prazer, de forma a se ter transformado em protótipo de toda a felicidade para ele deve ter sido levado a buscar a sua felicidade pelo caminho das relações sexuais, a fazer do erotismo genital o ponto central de sua vida. Ao fazê-lo torna-se dependente em grau muito perigoso de uma parte do mundo exterior, a saber, do objeto de seu amor, e isto o expõe ao sofrimento mais doloroso se é rejeitado por esse objetivo ou per-

de-o por morte ou defecção".⁶¹ Com o objetivo de proteger-se do sofrimento por amor, o homem, mas apenas uma "pequena minoria", pode transformar as funções eróticas do amor transferindo "o principal valor do fato de ser amado ao seu próprio ato de amar" e "consagrando o seu amor não a objetos individuais, mas a todos os homens por igual". Dessa maneira, "evita as incertezas e desenganos do amor genital afastando-se de sua finalidade sexual e modificando o instinto em um impulso com um *objetivo inibido*... O amor com um objetivo inibido foi, na realidade, originalmente um amor sensual pleno, e continua sendo no inconsciente dos homens".⁶² O sentimento de identificação e fusão com o mundo (o "sentimento oceânico") que é a essência da experiência religiosa e, especialmente, da experiência mística, são interpretados por Freud como uma regressão a um estado primário de "narcisismo ilimitado".⁶³

De acordo com seus conceitos básicos, a saúde mental é, para Freud, a plena satisfação da capacidade de amar, que se consegue se o desenvolvimento da libido alcança a etapa genital.

No sistema psicanalítico de H. S. Sullivan encontramos, em contraste com Freud, uma separação estrita entre sexualidade e amor. Que significam o amor e a intimidade no conceito de Sullivan? "A intimidade é aquele tipo de situação que compreende duas pessoas e que permite a validação de todos os componentes do mérito pessoal. A validação do mérito pessoal requer um tipo de relação a que chamo colaboração, pelo que entendo reajustes claramente formulados da conduta de uma pessoa às necessidades expressas da outra pessoa, na busca de prazeres cada vez mais idênticos, quer dizer, de prazeres que cada vez se acercam mais da reciprocidade, e na manutenção de operações de segurança cada vez mais análogas".⁶⁴ Sullivan definiu, em termos mais simples, a essência do amor como uma situação de colaboração, na qual duas pessoas sentem:

(61) S. Freud, *Civilization and Its Discontents*, loc. cit., p. 69.

(62) *Ibid.*, pp. 69 ss.

(63) *Ibid.*, p. 21.

(64) *Ibid.*, p. 246.

"Atuamos de acôrdo com as regras do jôgo para preservar nosso prestígio e nosso sentimento de superioridade e de mérito".⁶⁵

Assim como o conceito freudiano do amor é uma descrição da experiência do varão patriarcal em termos do materialismo do século XIX, o de Sullivan se refere à experiência da personalidade alienada e mercantil do século XX. É a descrição de um "*égotisme à deux*", de duas pessoas que juntam seus interesses comuns e permanecem unidas contra um mundo hostil e alienado. Na realidade, sua definição de intimidade é válida, em princípio, para a atitude de qualquer equipe operante em que cada qual "ajusta sua conduta às necessidades expressas da outra pessoa na busca da realização de objetivos comuns". (É notável que Sullivan fale aqui de necessidades *expressas*, quando o menos que se pode dizer do amor é que implica uma reação a necessidades *não-expressadas* entre duas pessoas).

Em termos mais populares, pode-se descobrir a conotação mercantil do amor nas discussões sobre o amor marital e sobre a necessidade que sentem as crianças de amor e afeto. Em numerosos artigos, em conselhos, em conferências, descreve-se o amor marital como um estado de equidade e manipulação recíprocas, a que chamam "entendimento mútuo". Supõe-se que a esposa tem em conta as necessidades e a sensibilidade do marido, e vice-versa. Se ele chega em casa cansado e desgostoso, ela não lhe deve fazer perguntas, ou deve fazê-las, segundo o que os autores acreditam ser melhor para "lubrificá-lo". E ele diria palavras elogiosas sobre a comida feita por ela ou sobre o seu novo vestido, e tudo isso em nome do amor. Ouve-se diariamente que uma criança necessita de carinho para sentir-se segura, ou que outra criança "*não teve carinho bastante de seus pais*", e por isso tornou-se um delinquente ou um esquizofrênico. Amor e carinho adquiriram o mesmo significado que o de uma receita para o bebê, ou da educação escolar que se deve receber; ou do filme mais recente que a criatura deve "engolir". Alimenta-se o amor, da mesma forma em que se alimenta a segurança, o conhecimento e tudo o mais, e ter-se-á uma pessoa feliz!

(⁶⁵) *Ibid.*, p. 246. Outra definição do amor dada por Sullivan, segundo a qual o amor começa quando uma pessoa sente que as necessidades de outra pessoa são tão importantes como as suas próprias, está menos eivada de aspecto mercantil do que a citada no texto.

A *felicidade* é outro dos conceitos, e dos mais populares, pelos quais se define hoje a saúde mental. Como diz a fórmula do *Admirável Mundo Novo*, "*todos são felizes hoje em dia*".

Que se quer dizer com a palavra felicidade? Atualmente, é provável que a maioria das pessoas respondessem dizendo que a felicidade é "*divertir-se*", "*passar um bom momento*". A resposta à pergunta "*Que é divertir-se?*" depende um tanto da situação econômica do indivíduo, e mais de sua educação e da estrutura de sua personalidade. Porém as diferenças econômicas não são tão importantes quanto talvez pareçam. O "bom momento" das camadas superiores da sociedade é a diversão modelo para os que ainda não estão capacitados para financiá-la, mas que esperam ansiosamente essa feliz eventualidade; e o "bom momento" das classes sociais mais baixas é cada vez mais uma imitação barata do das classes superiores, do qual difere em custo, mas não tanto em qualidade.

Em que consiste essa diversão? Em ir ao cinema, às reuniões sociais, às partidas de futebol, em escutar o rádio, e ver a televisão, em dar, aos domingos, um passeio de automóvel, em fazer amor, em dormir até tarde nas manhãs de domingo, e em viajar para os que se podem dar ao luxo. Se empregamos uma palavra mais respeitável, em vez de "diversão" ou de "um bom momento", podemos dizer que o conceito de felicidade se identifica, no melhor dos casos, com o de prazer. Tendo em conta o nosso estudo do problema do consumo, podemos definir o conceito um pouco mais exatamente como o prazer do consumo ilimitado, da capacidade para comprimir um botão e do ócio.

Sob este ponto-de-vista, a felicidade poderia ser definida como o contrário da tristeza ou da pena, e na realidade as pessoas comuns definem a felicidade como um estado espiritual livre de tristeza ou de pena. Porém essa definição revela a existência de algo profundamente errôneo nesse conceito de felicidade. Uma pessoa vivaz e sensível não pode deixar de estar triste ou de sentir pena muitas vezes em sua vida. Assim é, não apenas por causa da quantidade de dor desnecessária produzida pela imperfeição de nossos arranjos sociais, mas também por causa do caráter da existência humana, que torna impossível não reagir ante a vida com uma boa dose de pena ou dor. Como somos seres vivos, temos que dar-nos conta, com tristeza,

do abismo que medeia entre nossas aspirações e o que se pode conseguir em nossa breve e acidentada vida. Como a morte nos defronta com o fato inevitável de que ou morreremos antes que nossos entes queridos ou eles morrerão antes que nós, e como vemos ao nosso redor o sofrimento, tanto o inevitável como o desnecessário e inútil, como podemos evitar de sentir dor e pena? O esforço para evitá-lo só é possível se reduzimos nossa sensibilidade, nossa simpatia e nosso amor, se endurecemos nosso coração e afastamos dos demais e de nós mesmos nossa atenção e nossos sentimentos.

Se queremos definir a felicidade por seu oposto, não devemos defini-la em contraste com a *tristeza*, mas em contraste com a *depressão*.

Que é depressão? É a incapacidade para sentir, é a sensação de estar morto, embora o nosso corpo esteja vivo. É a incapacidade para sentir a alegria tanto quanto para sentir a tristeza. Uma pessoa deprimida teria grande alívio se pudesse sentir tristeza. O estado de depressão é tão insuportável porque a criatura é incapaz de sentir qualquer coisa — alegria ou tristeza. Se tentamos definir felicidade em contraste com a depressão, aproximamo-nos da definição dada por Spinoza para a alegria e a felicidade como aquele estado de vitalidade intensificada que penetra todos os nossos esforços para compreendermos os nossos semelhantes e nos identificarmos com eles. A felicidade resulta da experiência de uma vida produtiva e do uso das potências de amor e de razão que nos unem com o mundo. A felicidade consiste em nosso contato com o mais profundo da realidade, no descobrimento de nosso eu e de nossa identidade com os demais, assim como de nossas diferenças com relação a eles. A felicidade é um estado de intensa atividade interior e a sensação do aumento de energia vital que tem lugar na relação produtiva com o mundo e conosco mesmos.

Segue-se daí que não pode haver felicidade no estado de passividade interior, nem na atitude de consumidor que penetra a vida do homem alienado. A felicidade é um sentimento de plenitude, não de um vazio a ser preenchido. O homem comum de hoje pode ter uma boa quantidade de diversão e de prazer, mas, apesar disso, está fundamentalmente deprimido. Talvez esclareçamos a questão se, em vez de usarmos a palavra "depri-

mido", usarmos a palavra "entediado". Na realidade, há pouca diferença entre ambas, salvo a diferença de grau, porque o tédio não é outra coisa senão a sensação de paralisia de nossas potências produtivas e de falta de vida. Entre todos os males da existência, há poucos tão penosos como o tédio e, em conseqüência, tudo se faz para evitá-lo.

O tédio pode ser evitado de duas maneiras: fundamentalmente, sendo produtivo, e sentindo, assim, felicidade; ou procurando evitar suas manifestações. Esta última tentativa parece caracterizar a corrida pela diversão e prazer do indivíduo comum dos nossos dias. Ele sente sua depressão e seu tédio, que se manifestam quando ele está só consigo mesmo ou com as pessoas mais chegadas a ele. Todas as nossas diversões servem ao propósito de facilitar a fuga de si mesmo e do tédio ameaçador, refugiando-se a criatura nos muitos caminhos de fuga oferecidos pela nossa cultura; porém a ocultação de um sintoma não extermina as condições que o produzem. Ao lado do temor à enfermidade física ou de ver-se humilhado pela perda de categoria e prestígio, o medo ao tédio tem um lugar predominante entre os medos do homem moderno. Em um mundo de diversão e distrações, ele tem medo do tédio e se sente contente quando passou mais um dia sem maus sucedidos, quando matou mais uma hora sem haver sentido o tédio que oculta.

Do ponto-de-vista do humanismo normativo, temos que chegar a um conceito diferente de saúde mental; a mesma pessoa que se considera sã nas categorias de um mundo alienado, parece, do ponto-de-vista humanista, a mais enferma, se bem que não de uma enfermidade individual, mas de um defeito socialmente modelado. A saúde mental, no sentido humanista, caracteriza-se pela capacidade para amar e para criar, pela libertação dos vínculos incestuosos com a família e a Natureza, por um sentido de identidade baseado no sentimento do eu que a criatura tem como sujeito e agente de seus poderes, pela captação da realidade interior e exterior a nós mesmos, isto é, pelo desenvolvimento da objetividade e da razão. A finalidade da vida é vivê-la intensamente, nascer plenamente, estar plenamente desperto. É emergir das idéias de grandiosidade infantil, para adquirir o convencimento de nossas verdadeiras ainda que limitadas forças; ser capaz de admitir o paradoxo de que cada um de nós é a coisa mais importante no universo e, ao mesmo tempo,

não mais importante do que uma môsca ou uma fôlha de grama. É ser capaz de amar a vida e, não obstante, aceitar a morte sem terror; tolerar a incerteza sôbre as questões mais importantes com que nos defronta a vida e, não obstante, ter fé em nossas idéias e nossos sentimentos, enquanto são verdadeiramente nossos. É ser capaz de estar sôzinho e, ao mesmo tempo, sentir-se identificado com uma pessoa amada, com todos os irmãos dêste mundo, com tudo o que vive; seguir a voz da consciência, essa voz que nos chama, porém não cair no ódio de si mesmo quando a voz da consciência não seja suficientemente forte para ser ouvida e seguida. A pessoa mentalmente sadia é a que vive pelo amor, pela razão e pela fé, e a que respeita a vida, a sua própria vida e a do seu semelhante.

A pessoa alienada, conforme procuramos apresentá-la neste capítulo, não pode ser sadia. Como sente a si mesma como uma coisa, como uma inversão que pode ser manipulada por ela própria ou por outros, carece do sentido do eu, carência essa que cria profunda ansiedade. A ansiedade produzida pelo confronto com o abismo do nada é mais terrível que as próprias torturas do inferno. Na visão do inferno, "eu" sou castigado e torturado; na visão do nada, sou arrastado à beira da loucura, porque já não posso dizer "eu". Se a era contemporânea foi com razão chamada época da ansiedade, isso se deve primordialmente a esta ansiedade engendrada pela falta de sentimento do "eu". Na medida em que "eu sou como você me deseja", "eu não sou; estou angustiado, dependendo da aprovação dos demais, procuro constantemente agradar. A pessoa alienada se sente inferior sempre que se crê em desacôrdo com os demais. Como o seu sentido de valor se baseia na aprovação como recompensa pela conformidade, sente-se naturalmente ameaçada em sua apreciação do eu e em sua auto-estima, por qualquer sentimento, idéia ou ato de que se pudesse suspeitar ser um desvio. Mas, enquanto fôr humana e não um autômato, não poderá evitar os desvios, e, portanto, sente-se constantemente temerosa de ser desaprovada. Em consequência, tem que esforçar-se até ao extremo para adaptar-se, para ser aprovada, para ter êxito. Não é a voz da consciência o que comunica força e segurança, mas a sensação de não haver perdido o íntimo contato com o rebanho.

Outra consequência da alienação é a freqüência do sentimento de culpa. Certamente é estranho que em uma cultura tão profundamente religiosa como a nossa, o sentimento de culpa esteja tão generalizado e tenha raízes tão profundas. A principal diferença entre uma comunidade calvinista, digamos, e a nossa, é que entre nós o sentimento de culpa não é muito consciente nem se refere a um conceito religioso de pecado. Porém se arranhamos a superfície, encontramos gente que se sente culpada por centenas de coisas: por não haver trabalhado com bastante afinco, por haver sido — ou não haver sido — bastante benéfica com seus filhos, por não haver feito o bastante por sua mãe, ou por haver sido demasiado bondosa com um devedor. As criaturas se sentem culpadas tanto por haverem feito coisas boas quanto por haverem feito coisas más. É quase como se necessitassem ter algo de que se sentirem culpadas.

Qual pode ser a causa de tanto sentimento de culpa? Parece haver duas fontes principais que, embora completamente diferentes entre si, conduzem ao mesmo resultado. Uma é a mesma de onde brotam os sentimentos de inferioridade. Não ser como os demais, não estar totalmente adaptado, faz com que o indivíduo se sinta culpado ante as ordens do grande "Aquilo". A outra é a consciência de si que o homem tem: sente seus dons e talentos, sua capacidade para amar, para pensar, para rir, para chorar, para admirar-se e para criar; sente que a vida é a única oportunidade que lhe foi dada, e que se a perde terá perdido tudo. Vive em um mundo mais confortável e cômodo do que os que conheceram os seus antepassados, porém dá-se conta de que, buscando cada vez mais comodidade, a vida se lhe escapa por entre os dedos como areia. Não pode deixar de sentir-se culpado por êsse desperdício, por essa perda de sua oportunidade. Êste sentimento de culpa é muito menos consciente do que o primeiro, porém um reforça o outro, e com freqüência um serve de uma racionalização do outro. Assim, o homem alienado se sente culpado de ser êle mesmo e de não ser êle mesmo, de ser um ser vivo e de ser um autômato, de ser uma pessoa e de ser uma coisa.

O homem alienado é infeliz. O consumo de diversões serve para que não se dê conta de sua infelicidade. Esforça-se por

economizar tempo e, não obstante, está ansioso por matar o tempo que economizou. Sente-se alegre por ter acabado outro dia sem um fracasso ou humilhação, e não saúda o novo dia com o entusiasmo que unicamente pode ser dado pela experiência do "eu sou eu". Carece do fluxo constante de energia que nasce da relação produtiva com o mundo.

Sem fé, surdo à voz da consciência, com inteligência manipuladora, porém com pouca razão, sente-se aturdido, inquieto e inclinado a elevar à categoria de líder quem quer que lhe ofereça uma solução total.

Pode o quadro da alienação ser associado a algum dos quadros consagrados de desequilíbrio mental? Ao responder a esta pergunta, devemos recordar que o homem tem dois modos de relacionar-se com o mundo. Em um deles, vê o mundo como necessita vê-lo para manipulá-lo ou usá-lo. Em essência, é experiência dos sentidos e experiência do senso comum. Nossos olhos vêem o que temos que ver, e nossos ouvidos ouvem o que temos que ouvir para que continuemos vivendo; nosso senso comum percebe as coisas de um modo que nos permite agir. Tanto os sentidos como o senso comum funcionam a serviço da sobrevivência. No que concerne aos sentidos e ao senso comum, e à lógica construída com base nêles, as coisas são as mesmas para todas as criaturas, porque as leis do seu uso são as mesmas.

A outra faculdade do homem consiste em ver as coisas de dentro, por assim dizer; subjetivamente, formadas por *minha* experiência íntima, *meu* sentimento íntimo e *meu* estado de espírito.⁶⁶ Dez pintores pintam a mesma árvore em um sentido, porém pintam dez árvores diferentes em outro sentido. Cada árvore é uma expressão de sua individualidade, conquanto seja a mesma árvore. No sonho vemos o mundo inteiramente do interior: perde o seu significado objetivo e se transforma em um símbolo de nossa experiência puramente individual. A pessoa que sonha acordada, isto é, a pessoa que só está em contato com o seu mundo interior e que é incapaz de receber o mundo

exterior em seu contexto objetivo e de ação, está louca. A pessoa que só é capaz de perceber o mundo exterior fotograficamente, e está fora de contato com o seu mundo interior, com o seu eu, é a pessoa alienada. A esquizofrenia e a alienação são complementares. Em ambas as formas de enfermidade falta um dos pólos da experiência humana. Se os dois pólos estão presentes, podemos falar da pessoa produtiva, cuja produtividade mesma é consequência da polaridade entre uma forma de percepção interior e uma forma de percepção exterior.

A nossa descrição do caráter alienado do homem contemporâneo é um tanto unilateral; há muitos fatores positivos que não mencionei. Em primeiro lugar, ainda está viva uma tradição humanista, a qual não foi destruída pelo processo desumano de alienação. Mas afora isso, há indícios de que as criaturas se sentem cada vez mais insatisfeitas e desapontadas com o seu modo de viver e se esforçam por recuperar parte de sua personalidade e produtividade perdidas. Milhões de pessoas escutam boa música em concertos ou pelo rádio, um número cada vez maior de indivíduos fazem jardinagem, constroem suas casas e seus barcos, ocupam-se em muitas atividades do tipo "faça-o você mesmo". Generaliza-se a educação dos adultos, e até nos negócios vai crescendo a convicção de que um executivo deve ter razão e não apenas inteligência.⁶⁷

Porém por mais promissoras e reais que sejam todas essas tendências, não bastam para justificar uma atitude encontrável entre vários autores muito sofisticados que alegam que as críticas de nossa sociedade, como a que é feita neste livro, são antiquadas e passaram de moda, e que já ultrapassamos o clímax da alienação e marchamos para um mundo melhor. Por mais atraente que seja esse tipo de otimismo, é, não obstante, apenas um modo mais sofisticado de defesa do *statu quo*, uma tradução do elogio do Estilo de Vida Norte-Americano para os conceitos de uma Antropologia Cultural que, enriquecida por Marx e Freud, "foi mais além" deles e garante ao homem não haver razão para sérias preocupações.

(67) Exemplo impressionante desta nova tendência é o curso de Literatura e Filosofia, para jovens executivos da Bell Telephone Co., na Universidade da Pensilvânia, sob a direção dos Professores Morse Peckham e Rex Crawford.

(66) Veja-se um estudo mais detalhado deste ponto em E. Fromm, *The Forgotten Language*, Rinehart & Company, Inc., Nova York, 1952.

Vários Outros Diagnósticos

SÉCULO XIX

O DIAGNÓSTICO da doença da cultura ocidental contemporânea, conforme procuramos apresentar no capítulo anterior, não é, de forma alguma, novo; o seu único mérito no sentido de ampliar a compreensão do problema é a tentativa de aplicar o conceito de alienação mais empiricamente a vários fenômenos observáveis e a de estabelecer conexão entre as doenças da alienação e o conceito humanista da natureza humana e saúde mental. Na realidade, é verdadeiramente notável o fato de o ponto-de-vista crítico sobre a sociedade do século XX já ter sido adotado por vários pensadores do século XIX, muito antes de se haver manifestado plenamente a sintomatologia que hoje se revela tão aparente. É igualmente notável que os seus diagnósticos e prognósticos críticos tenham tanto em comum entre si e com as críticas do século XX.

Os prognósticos sobre a decadência e o barbarismo em que mergulhará o século XX foram feitos por espíritos das mais variadas escolas filosóficas e políticas. O conservador suíço Burckhardt; o radical religioso russo Tolstoy; o anarquista francês Proudhon, bem como seu compatriota conservador Baudelaire; o anarquista norte-americano Thoreau, e, posteriormente, o seu

compatriota Jack London, de mentalidade mais politizada; o revolucionário Karl Marx — foram, todos, concordes na mais severa crítica da cultura moderna, e a maioria deles visualizaram a possibilidade do advento de uma era de barbarismo. As predições de Marx foram mitigadas por sua suposição de que o socialismo fôsse uma alternativa possível e até provável. Burckhardt, de sua perspectiva conservadora, colorida pela capacidade suíça para se negar irredutivelmente a deixar-se impressionar por palavras e encantamento, declarou, em carta de 1876, que a Europa ainda poderia, talvez, gozar algumas décadas antes de se transformar, por uma série de guerras e revoluções terríveis, num novo tipo de *Imperium Romanum*, num despotismo militar e econômico: “O século XX está fadado a tudo, menos a uma verdadeira democracia”. Em 1872, Burckhardt escreve a um amigo: “Tenho um pressentimento que, embora soe como tolice, não me deixa em paz: o Estado militarista tornar-se-á um grande industrial. As concentrações humanas nas grandes oficinas não devem ser deixadas para sempre entregues à sua voracidade e aos seus caprichos, pois a conseqüência lógica seria um grau de miséria predeterminado e supervisionado, com promoções e em uniforme, iniciada e concluída, quotidianamente, ao som de tambores... Existe a perspectiva da submissão demorada e voluntária a líderes e usurpadores isolados. As criaturas não mais acreditam em princípios, mas, provavelmente, acreditarão periodicamente em salvadores. Por essa razão, a autoridade novamente erguerá a cabeça, no encantador século XX — uma cabeça aterradora.”¹

Nessa predição de sistemas como o fascismo e o stalinismo para o século XX, Burckhardt difere pouco das predições do revolucionário Proudhon. A ameaça futura é, escreve Proudhon, “... a de uma democracia compacta aparentemente alicerçada na ditadura das massas, mas na qual as massas não têm poderes além dos necessários para garantir a servidão generalizada de conformidade com os seguintes preceitos e princípios tirados do velho absolutismo: indivisibilidade do poder público, centralização consumidora de tudo, destruição sistemática de todo

(1) *Briefe*, de J. Burckhardt, ed. F. Kaplan, Leipzig, 1935, cartas de 26 de abril de 1872; 13 de abril de 1882; 24 de julho de 1899. (Tradução do Autor).

o pensamento individual, corporativo e regional (considerado desarticulador), polícia inquisitorial..." Ele escreveu que "não devemos continuar iludindo-nos. A Europa está carente de pensamento e ordem; está ingressando numa era de força bruta e desprezo por princípios". E escreveu mais tarde: "Então, terá início a guerra das seis grandes potências... Surgirá a carnificina, e o enfraquecimento que se seguirá a essas sangrias será terrível. Não viveremos para testemunhar o trabalho de uma nova era, lutaremos nas trevas; devemos preparar-nos para enfrentar essa vida sem muita tristeza, pelo desempenho dos nossos deveres. Ajudem-nos uns aos outros, confortemo-nos uns aos outros na melancolia e pratiquemos a justiça sempre que possível." E finalmente: "A civilização atual está à mercê de uma crise que só tem uma única analogia histórica — a crise que trouxe o surgimento do cristianismo. Todas as tradições estão desgastadas, todos os credos abolidos; mas o novo programa ainda não está pronto, isto é, ele ainda não penetrou a consciência das massas. Daí seguir-se-á o que chamo de *dissolução*. Este é o momento mais cruel na vida das sociedades... Não alimento ilusões e não espero acordar, certa manhã, para testemunhar a ressurreição da liberdade em nosso país, como que por um passe de mágica... Não, não; espera-nos a decadência, uma decadência cujo fim não posso fixar e que se prolongará por não menos de uma ou duas gerações. Testemunharei apenas o mal, morrerei na escuridão."²

Conquanto Burckhardt e Proudhon tenham visualizado o fascismo e o stalinismo como frutos da cultura do século XIX (profecia repetida mais especificamente em 1907 por Jack London em seu *Iron Heel*), outros concentram o seu diagnóstico na pobreza espiritual e alienação da sociedade contemporânea, as quais, segundo eles, levarão à crescente desumanização e decadência da cultura.

Como são semelhantes as declarações de dois autores tão diferentes um do outro como Baudelaire e Tolstoy! Baudelaire escreveu, em 1851, em alguns fragmentos intitulados "Fusées":

(²) Extraído de *Proudhon*, de E. Dolleaux, Gallimard, Paris, 1948, pp. 96 ss. (Tradução do Autor).

"O mundo avança para o término. Sômente por uma razão ele poderá durar mais: apenas pelo fato de existir. Mas que razão fraca em contraste com tudo o que faz prever o contrário, particularmente com esta indagação: Que será deixado ao mundo do homem no futuro? Supondo-se que ele continue materialmente, seria isso uma existência digna do seu nome e do dicionário histórico? Não afirmo que o mundo retrocederá a um estado espectral e à desordem surpreendente das repúblicas sul-americanas; nem digo que voltaremos à selvageria primitiva e, com um fuzil nas mãos, caçaremos o nosso alimento no mato que cobrirá as ruínas da nossa civilização. Não, porque tais aventuras exigiriam certo grau de energia vital, um eco dos tempos primordiais. Forneceremos um novo exemplo da inexorabilidade das leis espirituais e morais e seremos suas novas vítimas: *morreremos vitimados justamente por aquilo que consideramos o motivo da nossa existência*. A tecnocracia nos americanizará, o progresso deixará faminta a nossa espiritualidade a tal ponto que não se poderá comparar a êsses fatos os sonhos sanguinários, frívolos e irreais do utopista. Convido qualquer pensador a me mostrar o que restará da vida. Religião! É inútil falar sobre ela ou buscar seus remanescentes; chega a ser escandaloso o fato de alguém se dar até ao trabalho de negar Deus. Propriedade privada! Ela foi — estritamente falando — abolida com a supressão do direito de primogenitura; no entanto, chegará o tempo em que a espécie humana, como um canibal vingativo, arrebatará o último quinhão dos que, acertadamente, se consideram os herdeiros das revoluções. Mas isso também não será o pior... A ruína universal se manifestará não apenas ou particularmente nas instituições políticas, ou no progresso geral, ou qualquer outro nome que se lhe atribua com maior propriedade; ela se tornará evidente, acima de tudo, na mesquinhez dos corações. Será necessário aduzir que aquela pouca sobra de sociabilidade dificilmente resistirá à avassaladora brutalidade, e que os dirigentes, a fim de produzirem e garantirem a sua própria caricatura da ordem, recorrerão impiedosamente a medidas que nos tornarão atemorizados, a nós os já insensibilizados?"³

(³) Extraído de *Meaning in History*, de K. Löwith, The University of Chicago Press, Chicago, 1949, pp. 97, 98.

Tolstoy escreveu, alguns anos mais tarde: "A teologia medieval, ou a corrupção romana da moral, envenenou apenas o seu próprio povo, uma pequena parcela da humanidade; hoje, a eletricidade, as ferrovias e os telégrafos perturbam o mundo inteiro. Todos transformam essas coisas em suas. Cada qual não pode evitar de as transformar em suas possessões pessoais. Todos sofrem da mesma forma, são forçados, com igual intensidade, a mudar sua maneira de vida. Todos são premidos pela necessidade de trair o que é de maior importância para suas vidas, a compreensão da própria vida, a religião. Máquinas — para produzir o quê? Telégrafo — para despachar o quê? Livros, jornais — para disseminar que tipos de notícias? Ferrovias — para ir de onde para onde? Milhões de criaturas arrebanhadas e subjugadas a um poder supremo — para realizar o quê? Hospitais, médicos, dispensários destinados a prolongar a vida — para quê? É impressionante a facilidade com que os indivíduos bem como nações inteiras consideram sua própria civilização a verdadeira civilização: concluir um curso, manter as unhas limpas, utilizar os serviços do alfaiate e do barbeiro, eis o homem civilizado completo. E no tocante às nações: o maior número possível de ferrovias, academias, instalações industriais, navios de guerra, fortes, jornais, livros, partidos, parlamentos. Assim está completa a nação civilizada. Um número suficiente de indivíduos, bem como de nações, pode, assim, interessar-se pela civilização, mas não pela ilustração. A primeira é fácil e tem aprovação; a segunda exige esforço rigoroso, não encontrando, portanto, por parte da grande maioria, senão desprezo e ódio, porque expõe a mentira da civilização." ⁴

Menos drástica, mas tão clara quanto a de Tolstoy, é a crítica da cultura moderna de Thoreau. Em seu trabalho "Life Without Principle" (1861) ⁵ ele diz: "Consideremos a maneira como vivemos nossa vida. Este mundo é a Meca dos negócios. Que corre-corre infinito! Sou acordado, quase todas as noites, pelo

⁽⁴⁾ Extraído de Löwith, *loc. cit.*, p. 99. De Tolstois *Flucht und Tod*, organizado por F. Füllöp-Miller e F. Eckstein, Berlim, 1925, p. 103.

⁽⁵⁾ Publicado em *The Portable Thoreau*, organizado por Carl Bode, The Viking Press, Nova York, 1947, pp. 631-655.

resfolegar da locomotiva. Ela interrompe os meus sonhos. Não há sábados. Seria glorioso ver a humanidade despreocupada. Nada mais existe além de negócios, negócios, negócios. Não posso comprar facilmente um caderno para nêl escrever os meus pensamentos; êles são comumente qualificados por dólares e centimos. Um irlandês que me surpreendeu a escrever uma minuta, no campo, admitiu como fato consumado que eu estivesse calculando o meu sôlido. Se uma criatura caiu de uma janela, na infância, tornando-se aleijada para sempre, ou foi levada à loucura pelo temor aos índios, o fato é lamentado principalmente porque ela se tornou incapaz para os negócios! Acho que nada existe, nem o crime, que mais se oponha à poesia, à filosofia, sim, à própria vida, do que êsses negócios incessantes...

"Se um homem perambula pela floresta pelo simples amor à Natureza, corre o risco de ser considerado vagabundo; mas se ele levar o dia inteiro especulando, desbaratando as florestas, tornando as terras desnudas antes do tempo, passa a ser considerado um cidadão industrioso e empreendedor. Como se uma cidade não tivesse, pelas suas florestas, outro interêsse senão o de as derrubar!...

"As formas pelas quais se pode conseguir dinheiro conduzem a criatura, quase invariavelmente, para a degradação. Fazer qualquer coisa pela qual apenas se ganha dinheiro é *meramente* tornar-se inútil, ou pior ainda. Se o trabalhador não conquista mais do que o simples salário que lhe é pago pelo seu empregador, está sendo enganado... êle próprio se engana. Para ganhar dinheiro como escritor ou conferencista é preciso tornar-se popular, o que significa descer perpendicularmente...

"O objetivo do trabalhador não devia ser apenas ganhar a vida, ou arranjar um 'bom emprêgo', mas realizar determinado trabalho; e, até no sentido pecuniário, seria econômico para uma cidade pagar aos seus trabalhadores tão bem que êles não julgassem estar sendo pagos para fins inferiores, como meramente para o seu sustento, mas para fins científicos ou até morais. Não se empregue um homem que faça o seu trabalho pelo dinheiro, mas que o faça por amor... As formas pelas quais a

maioria dos homens ganham a vida são meros arremedos, uma fuga às verdadeiras finalidades da vida — principalmente porque eles não conhecem, em parte porque eles não desejam nada melhor...”

Resumindo esses pontos-de-vista, diz êle: “Os Estados Unidos são considerados a arena em que deve ser travada a batalha da liberdade; mas certamente não se pode dar a essa liberdade um sentido meramente político. Ainda que concordemos com o fato de se ter o norte-americano libertado de um tirano político, êle ainda é o escravo de um tirano econômico e moral. Agora que a República — a *res-publica* — foi estabelecida, é tempo de se buscar a *res-privata* — o Estado privado — para garantir que, como o Senado Romano declarou aos seus cônsules, ‘*ne quid res-privata detrimenti caperet*’, não sofra o Estado privado nenhum detrimento.

“Chamamos a esta terra a terra dos homens livres? De que vale êles se libertarem do Rei Jorge e continuarem escravos do Rei Preconceito? De que vale nascer livre e não viver livre? Que valerá a liberdade política senão como um meio para a conquista da liberdade moral? De que nos jactamos? Da liberdade de sermos escravos ou da liberdade de sermos livres? Somos uma nação de políticos, apenas interessados nas mais longínquas defesas da liberdade. Sômente os filhos dos nossos filhos é que poderão, possivelmente, ser realmente livres. Nós nos adjetivamos indevidamente. Existe uma parte de nós que não está representada. É uma adjetivação sem representação correspondente. Nós damos guarida, em nós mesmos, a soldados, a tolos e a animais de tôdas as espécies. Subordinamos ao nosso corpo grosseiro a nossa pobre alma, até que esta seja totalmente absorvida por aquêlê...”

“As coisas que ora mais concentram a atenção dos homens, como a política e a rotina quotidiana, são, indubitavelmente, funções vitais da sociedade humana, mas deviam ser desempenhadas inconscientemente, como as funções correspondentes do corpo humano. Elas são *infra-humanas*, uma forma de vegetação. As vêzes desperto para uma forma de semiconsciência do seu desenrolar ao meu redor, como um homem poderá aperceber-se do processo da digestão num estado mórbido e, assim, ter dispep-

sia, como se costuma classificar. É como se um pensador se deixasse ralar pela moela da criação. A política é a moela da sociedade, cheia de areia e cascalho, e os dois partidos políticos são as suas duas metades opostas — por vêzes divididas em quartas partes, talvez, que se atritam umas com as outras. Não apenas os indivíduos, mas também os Estados, sofrem, assim, de uma dispepsia confirmada, que se expressa com eloquência inimaginável. Assim, a nossa vida não é apenas esquecimento, mas, por Deus, em grande parte, a lembrança daquilo de que não devíamos ter consciência, principalmente nas horas do nosso alvorecer. Por que não poderemos deixar de reunir-nos sempre como dispépticos, para contar os nossos pesadelos, para reunir-nos como eupépticos, para congratular-nos uns com os outros pela manhã sempigloriosa? Certamente não estou fazendo exigência exorbitante.”

Um dos mais penetrantes diagnósticos da cultura capitalista do século XIX foi feito por um sociólogo, E. Durkheim, que não foi nem um radical político nem um radical religioso. Êle declara que na sociedade industrial moderna o indivíduo e o grupo deixaram de funcionar satisfatoriamente; que êles vivem numa condição de “anomia”, isto é, uma falta de vida social significativa e estruturada; que o indivíduo segue cada vez mais “um movimento desassossegado, um auto-aperfeiçoamento não-planejado, um objetivo de vida destituído de critério de valor e no qual a felicidade está sempre no futuro, nunca na realização presente”. A ambição humana, tendo por freguesa o mundo inteiro, torna-se ilimitada, e o homem se enche de desgosto com a “futilidade da busca interminável”. Durkheim mostra que apenas o Estado político sobreviveu à Revolução Francesa como um fato solitário de organização coletiva. Em consequência, desapareceu uma ordem social genuína, emergindo o Estado como única atividade organizadora coletiva de caráter social. O indivíduo, livre de todos os laços sociais genuínos, se surpreende abandonado, isolado e desmoralizado. ⁶ A sociedade se torna um “*pó desorganizado de indivíduos*”. ⁷

(⁶) *Le Suicide*, de Emil Durkheim, Felix Alcan, Paris, 1897, p. 449.

(⁷) *Ibid.*, p. 448. (Grifos do Autor).

SÉCULO XX

Quanto ao século XX, existe marcante semelhança nas críticas e diagnósticos do mau estado de saúde mental da sociedade contemporânea, como no século XIX, notável particularmente em vista do fato de terem sido feitos por criaturas com pontos-de-vista políticos e filosóficos diferentes. Embora eu não inclua neste estudo a maioria das críticas socialistas dos séculos XIX e XX, porque tratarei delas separadamente no próximo capítulo, começarei, aqui, com os pontos-de-vista do socialista britânico R. H. Tawney, porque se relacionam, sob muitos aspectos, com os pontos-de-vista expressados neste livro. Em seu clássico *The Acquisitive Society*⁸ (publicado originariamente sob o título *The Sickness of an Acquisitive Society*), ele chama a atenção para o fato de o princípio sobre o qual a sociedade capitalista se baseia ser o da dominação do homem pelas coisas. Em nossa sociedade, diz ele, "... até as pessoas cultas são persuadidas de que o capital 'emprega' o trabalho, como os nossos ancestrais pagãos imaginavam que as outras peças de madeira e ferro, que eles endeusaram em seus dias, lhes mandavam suas safras e ganhavam suas batalhas. Quando os homens chegam ao ponto de falar como se os seus ídolos se tivessem materializado, é tempo de alguém derrubar tais ídolos. A única utilidade das coisas é serem aplicadas ao serviço de pessoas."⁹ Ele observa que o trabalhador, na indústria moderna, não emprega todas as suas energias porque carece de interesse pelo seu trabalho, por causa da sua não-participação do controle.¹⁰ Ele postula, como única saída para a crise da sociedade moderna, uma modificação dos valores morais. É necessário atribuir "... à atividade econômica o seu próprio lugar como serva, e não como senhora da sociedade. O mal da nossa civilização não resulta, como muitos erroneamente supõem, apenas do fato de os produtos das indús-

(8) *The Acquisitive Society*, de R. H. Tawney, Harcourt, Brace & Company, Inc., Nova York, 1920.

(9) *Ibid.*, p. 99.

(10) *Ibid.*, pp. 106, 107.

trias serem indevidamente distribuídos, da tirania de sua conduta, ou de ser a sua operação interrompida por desacordos amargos. Ele resulta do fato de haver a própria indústria conquistado uma posição de predominância exclusiva entre os interesses humanos, que nenhum outro interesse isolado, e muito menos a provisão dos meios materiais da existência, estão preparados para ocupar. Como o hipocondríaco que está tão absorvido pelo processo da sua digestão e vai para o túmulo antes de começar a viver, as comunidades industrializadas negligenciam os próprios objetivos pelos quais se torna justificável a aquisição de riqueza, em sua preocupação com os meios pelos quais essa riqueza pode ser adquirida.

"Essa obsessão pelas questões econômicas é tão local e transitória quão repulsiva e perturbadora. Ela se revelará às gerações futuras tão deplorável quanto a obsessão do século XIX pelas lutas religiosas se nos afigura hoje; e, na realidade, ela é menos racional, porquanto o objetivo com que está relacionada é menos importante. E é um veneno que inflama todas as feridas, transformando todo arranhão trivial em úlcera maligna. A sociedade não resolverá os problemas particulares da indústria que a afligem, enquanto aquele veneno não for expelido e ela tenha aprendido a ver a indústria em sua devida perspectiva. Para que o consiga, terá de reorganizar a sua escala de valores. Deve considerar os interesses econômicos como um elemento da vida e não como a própria vida. Tem de persuadir os seus membros a renunciarem às oportunidades de ganhos possíveis sem um serviço correspondente, porque a luta por esses ganhos mantém toda a comunidade numa febre. Deverá organizar a indústria de forma a dar ênfase ao caráter instrumental da atividade econômica pela sua subordinação ao propósito social para o qual ela é realizada."¹¹

Um dos mais destacados estudiosos contemporâneos da civilização industrial nos Estados Unidos, Elton Mayo, compartilhou, embora de maneira mais cautelosa, dos pontos-de-vista de Durkheim. "É verdade", disse ele, "que o problema da desorganização industrial, com a sua anomia conseqüente, existe pro-

(11) *Ibid.*, pp. 183, 184.

vavelmente em escala mais aguda em Chicago do que em qualquer outra parte dos Estados Unidos. É provável que seja questão mais imediata nos Estados Unidos do que na Europa. Mas é um problema de ordem no desenvolvimento social em que o mundo inteiro está interessado.”¹² Discutindo a preocupação moderna com as atividades econômicas, Mayo diz: “Assim como os nossos estudos políticos e econômicos tenderam, durante 200 anos, para levar em conta apenas as funções econômicas relacionadas com o meio de vida, nós, em nossa forma de vida atual, permitimos, inadvertidamente, que a busca do desenvolvimento econômico nos conduzisse a uma condição de intensa desintegração social... É provável que o trabalho de um homem represente sua mais importante função na sociedade; mas se não existir um motivo integral social para a sua vida, ele não poderá sequer atribuir um valor ao seu trabalho. As observações de Durkheim com relação à França do século XIX parecem aplicar-se aos Estados Unidos do século XX.”¹³ Referindo-se ao seu estudo detalhado da atitude dos trabalhadores de Hawthorne com relação ao trabalho, ele chega à seguinte conclusão: “A incapacidade dos trabalhadores e supervisores para compreender o seu trabalho e as suas condições de trabalho, a sensação generalizada de futilidade pessoal, é comum ao mundo civilizado e não à mera característica de Chicago. A crença do indivíduo em sua função social e a solidariedade com o grupo — sua capacidade para colaborar no trabalho — estão desaparecendo, destruídas, em parte, pelo rápido avanço científico e técnico. Com essa crença desvaneceu-se, também, sua sensação de segurança e bem-estar, e ele começa a manifestar aquelas exigências exageradas da vida que Durkheim descreveu.”¹⁴ Mayo não apenas concorda com Durkheim no ponto essencial de seu diagnóstico, mas chega à conclusão crítica de que, no meio século de esforço científico após Durkheim, pouquíssimo foi conseguido para a compreensão do problema. Diz ele: “Enquanto tivermos o cuidado de desenvolver o nosso conhecimento e nossa téc-

nica nas esferas material e científica, nas esferas humana e sócio-política, contentamo-nos com adivinhações acidentais e apalpadelas oportunistas.”¹⁵ E mais que “... defrontamo-nos, portanto, com a realidade de que, no importante domínio da compreensão e controle humanos, ignoramos os fatos e sua natureza; o nosso oportunismo na administração e na pesquisa social não nos deixou qualquer atitude outra que não a da inspeção impotente de um desastre cumulativo... Estamos assim compelidos a esperar que o organismo social convalesça ou pereça, sem o medicamento adequado.”¹⁶ Referindo-se mais especificamente ao atraso da nossa teoria política, ele diz: “A teoria política tendeu para relacionar-se em sua maior parte com as suas origens históricas; não logrou originar e manter uma perscrutação vigorosa da estrutura da sociedade em transição. Entrementes, a contextura social, a condição real dos povos civilizados passou por tão grande variedade de modificações que qualquer mero enunciado de fórmulas arcaicas soa vazio e a ninguém convence.”¹⁷

Outro estudante imaginativo do cenário social contemporâneo, F. Tannenbaum, chega a conclusões que não deixam de relacionar-se com as de Tawney, a despeito de ele dar ênfase ao papel central do sindicato, em contraste com a insistência socialista de Tawney na participação direta dos trabalhadores. Concluindo sua *Philosophy of Labor*, Tannenbaum escreve: “O maior erro do último século foi a suposição de que uma sociedade total possa ser organizada com base num motivo econômico, sobre o lucro. O sindicalismo é o erro dessa concepção. Demonstrou novamente que nem só de pão vive o homem. Mercê do fato de só poder oferecer pão ou bôlo, a corporação provou ser incapaz de atender às exigências de uma vida boa. O sindicato, com tôdas as suas falhas, ainda poderá salvar a corporação e suas grandes eficiências, incluindo-as em sua própria ‘sociedade’ natural, em sua própria força de trabalho coesiva, atribuindo-lhes os significados que tôdas as sociedades de fato possuem, significados que emprestam alguma substância de ideia-

(12) *The Human Problems of an Industrial Civilization*, de E. Mayo, The Macmillan Company, Nova York, 1933, p. 125.

(13) *Ibid.*, 131.

(14) *Ibid.*, p. 159.

(15) *Ibid.*, p. 132.

(16) *Ibid.*, pp. 169, 170.

(17) *Ibid.*, p. 138.

lismo ao homem em sua jornada entre o berço e o túmulo. Esses significados não podem ser alcançados pela expansão do motivo econômico. Para que a corporação possa sobreviver, ela terá de desempenhar um papel moral no mundo, não apenas uma função econômica. Sob esse aspecto, o desafio do sindicato à administração é salutar e oferece esperança. É um caminho, talvez o único disponível, para a salvação dos valores da nossa sociedade democrática, bem como do sistema industrial contemporâneo. A corporação e sua força de trabalho deverão, de alguma forma, tornar-se um grupo incorporado, deixando de ser uma casa dividida e aparentemente em guerra.”¹⁸

Lewis Mumford, cujos trabalhos têm muitos pontos em comum com as minhas idéias, diz o seguinte sobre a nossa civilização contemporânea: “A crítica mais mortífera que se pode fazer da civilização moderna é que, além de suas crises e catástrofes criadas pelo homem, ela não é humanamente *interessante*...”

“No final de contas, tal civilização só pode produzir um homem da massa: incapaz de escolher, incapaz de atividades espontâneas e autodirigidas: na melhor das hipóteses, paciente, dócil, disciplinado ao trabalho em grau quase patético, mas crescentemente irresponsável, à medida que suas escolhas se vão tornando cada vez mais raras; finalmente, uma criatura governada principalmente por seus reflexos condicionados — o tipo ideal desejado, se bem que nunca totalmente atingido, pela agência de propaganda e organizações de vendas do comércio moderno, ou pelo escritório de propaganda e os escritórios de planejamento dos governos totalitários e quase-totalitários. O maior encômio que se poderá tecer a essas criaturas é: ‘Elas não criam problemas’. Sua maior virtude é: ‘Elas não excedem as suas atribuições’. Em última análise, tal sociedade produz apenas dois grupos de homens: os condicionadores e os condicionados; os ativos e os passivos bárbaros. O desmascaramento dessa teia de falsidades, autodecepção e vazios foi, possivelmente, o que tornou *A Morte do Caixeiro Viajante* tão pungente aos olhos do norte-americano metropolitano que assistiu à peça.

(18) *A Philosophy of Labor*, de Frank Tannenbaum, Alfred A. Knopf, Inc., Nova York, 1952, p. 168.

“Mas esse caos mecânico não se autoperpetua porque afronta e humilha o espírito humano; e quanto mais rígido e eficiente se torna esse sistema mecânico, mais insubordinada será a reação humana contra ele. Eventualmente, deverá levar o homem moderno à rebelião desorientada, ao suicídio, ou à renovação: até o momento, a reação só se tem operado nos dois primeiros sentidos. Nesta análise, a crise que ora enfrentamos seria inerente a nossa cultura, ainda que não tivesse, por algum milagre, liberado as desintegrações mais ativas havidas na História recente.”¹⁹

A. R. Heron, defensor convicto do capitalismo e escritor com feição muito mais conservadora do que os já citados, chega, a despeito disso, a conclusões que muito se aproximam, essencialmente, das de Durkheim e Mayo. Em sua obra *Why Men Work*, uma seleção do *Executive Book Club* de Nova York, ele escreve: “É fantástico retratar-se uma grande multidão de trabalhadores cometendo o suicídio em massa por causa do desgosto, de uma noção de futilidade e frustração. Mas a natureza fantástica do quadro desaparece quando ampliamos o nosso conceito de suicídio mais além da extinção da vida física do corpo. A criatura humana que se tenha resignado a uma vida vazia de imaginação, ambição, orgulho e realizações pessoais resignou-se à morte dos atributos que distinguem a vida humana. Encher um espaço na fábrica ou escritório com a sua pessoa física, movimentar-se de acordo com preceitos alheios, aplicar a força física, ou acionar a força do vapor ou da eletricidade, não constituem, em si, contribuições das habilidades dos seres humanos.

“Essa procura inadequada de habilidades humanas não pode ser mais flagrantemente indicada do que pela técnica moderna de colocação dos trabalhadores. A experiência demonstrou existirem empregos, um número surpreendente deles, que não podem ser ocupados por pessoas de inteligência medianamente superior. Não constitui resposta satisfatória a afirmativa de que grande número de pessoas dotadas de inteligência inferior precisam desses

(19) *The Conduct of Life*, de L. Mumford, Grace & Company, Nova York, 1951, pp. 14 e 16.

empregos. A gerência compartilha as responsabilidades dos estadistas, ministros e educadores no aprimoramento da inteligência de todos nós. Seremos sempre governados, numa democracia, pelos votos do povo como povo, incluindo aqueles cuja inteligência natural seja inferior, ou cujo aperfeiçoamento mental e espiritual tenha sido restringido.

“Jamais deveremos abandonar os benefícios materiais adquiridos com a tecnologia, a produção em massa e a especialização das tarefas. Mas jamais realizaremos os ideais norte-americanos, se criarmos uma classe de trabalhadores aos quais seja negada a satisfação do trabalho significativo. Não conseguiremos manter esses ideais, se não aplicarmos todos os meios do governo, da educação e da indústria ao aprimoramento das habilidades humanas dos que são os nossos dirigentes — as dezenas de milhões de homens e mulheres comuns. A parte dessa tarefa que compete à gerência é a criação das condições de trabalho que liberem o instinto criador de todo trabalhador, dando oportunidade à sua habilidade divino-humana para pensar.”²⁰

Tendo ouvido as vozes de vários cientistas sociais, concluímos este capítulo ouvindo três homens de fora da Ciência Social: A. Huxley, A. Schweitzer e A. Einstein. O libelo de Huxley contra o capitalismo do século XX está em seu *Admirável Mundo Novo*. Nesse romance (1931), ele descreve o quadro de um mundo automatizado claramente insano, mas que somente em detalhes e, de algum modo, em grau difere da realidade de 1954. A única alternativa que ele encontra para esse quadro é a vida do selvagem, com uma religião que é em parte um culto da fertilidade e em parte uma ferocidade penitente. Em prefácio escrito para a nova edição de *Admirável Mundo Novo* (1946), escreve: “Admitindo, portanto, que sejamos capazes de aprender tanto de Hiroxima quanto os nossos antepassados aprenderam de Magdeburgo, poderemos contemplar um período futuro não de paz, mas de guerra limitada e apenas parcialmente ruinosa. Pode-se admitir que durante esse período a energia nuclear seja subjugada para uso industrial. O resultado, muito óbvia-

mente, seria uma série de mudanças econômicas e sociais, sem precedente em rapidez e acabamento. Todos os padrões de vida humana existentes serão destruídos, tendo de ser improvisados novos padrões que se harmonizem com o fato desumano da energia atômica. Procusto em trajes modernos, o cientista nuclear preparará a cama sobre a qual deverá deitar-se a humanidade; e se a humanidade não se ajustar — tanto pior para a humanidade. Serão necessários alguns espichamentos e amputações — os mesmos tipos de espichamentos e amputações que se têm verificado desde que a ciência entrou realmente em marcha, havendo apenas a diferença de que, desta vez, essas medidas são bem mais drásticas do que no passado. Essas operações, que estão longe de ser indolores, serão inevitavelmente dirigidas por governos totalitários altamente centralizados. Inevitavelmente, porque o futuro imediato se assemelhará, provavelmente, ao passado imediato, e no passado imediato as rápidas mudanças tecnológicas, havidas numa economia de produção em massa e numa população predominantemente destituída de propriedade privada, tenderam sempre a produzir confusão econômica e social. Para enfrentar a confusão, o poder foi centralizado, sendo aumentado o controle governamental. É provável que todos os governos do mundo venham a ser quase completamente totalitários mesmo antes da subjugação da energia atômica; parece quase certo que eles serão totalitários durante e após essa subjugação. *Somente um movimento popular que vise à descentralização e ao espírito de iniciativa poderá sustar a tendência atual para o estatismo.*²¹ Não há, no momento, indício algum de que tal movimento venha a surgir.

“Não há, naturalmente, razão alguma para que os novos totalitarismos se assemelhem aos antigos. Governar a poder de cassetes e pelotões de fuzilamento, pela fome artificial, pelas prisões e deportações em massa, não é apenas desumano (ninguém se preocupa muito com isso atualmente); é demonstravelmente deficiente — e numa era de tecnologia avançada, a falta de eficiência é um pecado contra o Espírito Santo. O Estado totalitário realmente eficiente seria aquele no qual o executivo de chefes políticos, todo-poderoso, e seu exército de gerentes con-

⁽²⁰⁾ *Why Men Work*, de A. R. Heron, Stanford University Press, Stanford, 1948, pp. 121, 122.

⁽²¹⁾ Grifos do Autor.

trolassem uma população de escravos que não tivesse de ser corrigida, pois amava a servidão. A tarefa de fazer que tais escravos amem a servidão está conferida, nos Estados totalitários atuais, aos ministérios de propaganda, diretores de jornais e professores. Mas seus métodos ainda são rudimentares e anticientíficos. A afirmativa dos jesuítas de que, se lhes fôsse dado educar as crianças nas escolas, eles responderiam pelo pensamento religioso das mesmas, foi produto de mero desejo mental. E o pedagogo moderno é provavelmente menos eficiente no condicionamento dos reflexos dos seus alunos do que os reverendos que educaram Voltaire. Os grandes triunfos de propaganda não foram conseguidos pela realização de algo, mas justamente por se evitar fazer algo. A verdade é grandiosa, mas, do ponto-de-vista político, é mais grandioso ainda o silêncio em torno da verdade. Pela simples prática de não mencionar certos assuntos, pelo lançamento do que o Sr. Churchill chama de 'cortina de ferro' entre as massas e pelos fatos ou argumentos que os chefes políticos considerem indesejáveis, os propagandistas totalitários influenciaram com muito mais eficácia do que teriam conseguido com as denúncias mais eloqüentes, com as refutações mais contundentes. Mas não basta o silêncio. Para que sejam evitados a perseguição, a liquidação e outros sintomas de atrito social, o lado positivo da propaganda deve tornar-se tão eficaz quanto o negativo. Os mais importantes Projetos Manhattan do futuro serão descomunais empreendimentos de indagação, de patrocínio governamental, em torno do que os políticos e cientistas participantes chamarão de "o problema da felicidade" — em outras palavras, o problema de fazer com que as criaturas amem sua servidão. Sem segurança econômica, o amor à servidão não poderá, provavelmente, existir; e, a bem da economia de tempo, adotarei a suposição de que o executivo, todo-poderoso, e seus gerentes, consigam resolver o problema da segurança permanente. Mas existe a tendência muito rápida para considerar a segurança como coisa natural. A sua conquista é uma revolução superficial, externa. O amor à servidão não pode ser estabelecido, a não ser como resultado de uma revolução profunda, pessoal, nos corpos e cérebros humanos. Para conseguir essa revolução tornam-se necessárias, entre outras coisas, as seguintes descobertas e invenções. Primeiro, uma técnica de sugestão altamente aperfeiçoada — por meio do condicionamento na infân-

ela e, posteriormente, com a ajuda de drogas, tais como a escopolamina. Segundo, uma ciência das diferenças humanas altamente desenvolvida, que permita aos gerentes governamentais designar a devida criatura para o seu próprio lugar na hierarquia econômica e social. (Os desajustados tendem para alimentar pensamentos perigosos sobre o sistema social e contaminar os outros com os seus descontentamentos). Terceiro (visto como a realidade, embora utópica, é coisa da qual as criaturas têm necessidade de tirar férias bem freqüentes), um substitutivo para o álcool e outros narcóticos, algo menos maléfico e que propicie maiores prazeres do que o gim ou a heroína. E quando (este seria um projeto a longo termo que exigiria gerações de controle totalitário para coroar-se de êxito), um sistema de eugenia a toda prova, destinado a padronizar o produto humano, facilitando, assim, a tarefa dos gerentes. No *Admirável Mundo Novo*, essa padronização do produto humano foi levada a extremos fantásticos, embora talvez possíveis. Técnica e ideologicamente ainda estamos muito longe dos bebês engarrafados e dos grupos retardados mentais de Bokanovsky. Mas, quem sabe o que poderá acontecer por volta de A. F. 600? Entrementes, as outras particularidades características desse mundo mais feliz e estável — os equivalentes do soma e da hipnopediá e o sistema de casta científica — não distam de nós mais de três ou quatro gerações. Nem tampouco a promiscuidade sexual do *Admirável Mundo Novo* parece assim tão distante. Já existem certas cidades norte-americanas nas quais o número de divórcios iguala o número de casamentos. Dentro de poucos anos, as licenças de casamento serão vendidas como as licenças para cachorro, válidas para o período de doze meses, sem qualquer lei que proíba trocar-se de cachorro ou possuir mais de um animal de cada vez. Conforme vai diminuindo a liberdade econômica, a liberdade sexual tende a aumentar, compensatoriamente. E o ditador (a não ser que ele precise de bucha para canhão e famílias para colonizar territórios vazios ou conquistados) andará bem se encorajar essa liberdade. Conjuntamente com a liberdade para os sonhos químicos sob a influência de drogas, do cinema e do rádio, será valioso reconciliar esses servos com a servidão que é o seu fado.

"Considerando-se tudo isso, surge a impressão de que a utopia esteja muito mais perto de nós do que se podia supor há uns quinze anos. Depois, eu projetei a situação 600 anos no futu-

ro. Hoje, parece bem possível que o horror desabe sobre nós dentro de um só século. Isto, se evitarmos de nos fragmentar nesse intervalo. Na verdade, se não escolhermos a descentralização e o uso da ciência aplicada, não como um fim para cuja consecução as criaturas humanas devam ser transformadas em meios, mas como um meio para produzir uma raça de indivíduos livres, só nos restará a seguinte alternativa: um número de totalitarismos nacionais militarizados, tendo por raízes o terror da bomba atômica e como consequência a destruição da civilização (ou, se a guerra fôr limitada, a perpetuação do militarismo); ou um totalitarismo supranacional, gerado pelo caos social resultante do rápido progresso tecnológico em geral e da revolução do átomo em particular, transformando-se, por força da necessidade de eficiência e estabilidade, na tirania-do-bem-estar da utopia. Você paga e escolhe.”²²

Albert Schweitzer e Albert Einstein, os quais, talvez mais do que qualquer outra pessoa viva, manifestam os mais elevados aprimoramentos das tradições intelectuais e morais da cultura ocidental, têm o seguinte a dizer sobre a cultura atual.

Albert Schweitzer escreve: “Deve ser criada uma nova opinião pública privada e sem obstáculos. A existente é mantida pela imprensa, pela propaganda, pela organização e pelas influências financeiras e outras à sua disposição. Essa forma anormal de disseminar idéias deve ser enfrentada pela forma natural, que vai de homem para homem e depende exclusivamente da verdade de nossos pensamentos e da receptividade do interlocutor para novas verdades. Desarmada e seguindo os métodos primitivos naturais do combate do espírito humano, deverá atacar a outra, que enfrenta, como Golias enfrentou Davi, na poderosa couraça da época.

“Acêrca da luta que inevitavelmente há de seguir-se, não pode ensinar-nos muito nenhuma analogia histórica. O passado testemunhou, indubitavelmente, a luta do homem de pensamento livre contra o espírito agrilhado de uma sociedade inteira, mas o problema jamais se apresentou com o vulto hoje revelado,

(²²) *Brave New World*, de A. Huxley, The Vanguard Library, Londres, 1952, pp. 11-15.

porque o agrilhamento do espírito coletivo, como sói acontecer atualmente, pelas organizações modernas, pela falta de reflexão moderna, e pelas paixões populares modernas, é fenômeno sem precedente histórico.

“Terá o homem atual forças suficientes para realizar o que o seu espírito exige dele e a época gostaria de tornar impossível?

“Nas sociedades superorganizadas, que, de vários modos, o têm subjugado, ele deverá, de algum modo, tornar-se novamente cada vez mais pessoalmente independente, voltando, assim, a exercer influência sobre elas. Elas temem a personalidade porque o espírito e a verdade, que elas gostariam de abafar, encontram nelas meios de se expressarem. E, infelizmente, o poder dessas sociedades é tão grande quanto os seus temores.

“Existe uma aliança trágica entre a sociedade como um todo e suas condições econômicas. Com um desassossêgo cruel, essas condições procuram fazer do homem atual um ser sem liberdade, sem autocompostura, sem independência, em suma, um ser humano tão cheio de deficiências que ele carece das qualidades inerentes à humanidade. E elas são as últimas coisas que podemos modificar. Ainda que seja concedido ao espírito o direito de atuar, nós só conseguiremos o poder sobre essas forças lenta e incompletamente. É, na realidade, exigido da vontade aquilo que as nossas condições de vida se negam a conceder.

“E como são pesadas as tarefas que o espírito tem de desempenhar! Ele tem de criar a compreensão da verdade que seja realmente verdadeira, enquanto atualmente nada é considerado correto senão a verdade propagandística. Tem de abandonar o patriotismo ignóbil, entronizando o tipo nobre de patriotismo que visa a fins dignos da humanidade, em círculos nos quais as questões desesperançosas das atividades políticas do passado e do presente mantêm vibrantes as paixões nacionalistas até entre os que se regozijariam, de coração, em se libertar delas. O espírito tem de revelar o fato de a civilização ser de interesse para os homens e a humanidade como um todo organizado, precisamente nos lugares em que a civilização nacional é, atualmente, adorada como um ídolo; e a noção de uma humanidade com uma civilização comum está fragmentada. Tem de manter a nossa fé no Estado civilizado, embora os nossos Estados

modernos, espiritual e economicamente arruinados pela guerra, não tenham tempo de sobra para cogitar tarefas da civilização, e não ousem dedicar sua atenção a outra coisa senão ao modo por que utilizar todos os meios possíveis, até os que solapem o conceito de Justiça, para arrecadar dinheiro com o qual possa prolongar sua própria existência. Tem de unir-nos por meio do suprimento de uma só idéia sobre o que seja o homem civilizado, e isso num mundo em que uma nação roubou seus vizinhos de toda a sua fé na humanidade, idealismo, correção, bom-senso e veracidade, e tenham todos caído sob o domínio de poderes que nos estão mergulhando cada vez mais no barbarismo. Tem de fazer concentrar a atenção sobre a civilização, enquanto a dificuldade crescente do ganha-pão nos absorve cada vez mais em cuidados materiais e faz com que tudo o mais pareça meras sombras. Tem de nos transmitir a fé na possibilidade de progresso, enquanto a reação do econômico sobre o espiritual se torna cada dia mais perniciosa e contribui para uma crescente desmoralização. Tem de fornecer-nos razões de esperança, numa época em que não apenas as instituições e associações seculares e religiosas, mas também os homens, que se buscam para líderes, nos falham continuamente, quando artistas e eruditos se revelam partidários do barbarismo, e notabilidades que passam por pensadores, e se comportam ostensivamente como tal, se revelam, ao surgir das crises, apenas como simples escritores e membros de academias.

"Todas essas barreiras se erguem no caminho do desejo de civilizar. Um desespero obscuro nos envolve. Como compreendemos agora os homens da decadência greco-romana, que se revelaram incapazes de resistir e, deixando o mundo entregue ao seu destino, retiraram-se para o seu mundo interior! Como eles, revelamo-nos desnorteados por nossa experiência da vida. Como eles, ouvimos vozes sedutoras a nos dizerem que a única coisa que ainda pode tornar a vida tolerável é viver-se o dia que passa. Devemos, dizem-nos, renunciar a todo desejo de pensar ou alimentar esperanças sobre coisas alheias ao nosso destino. Devemos buscar paz na resignação.

"O reconhecimento de que a civilização se alicerça em alguma teoria sobre o universo só poderá ser restaurado pelo des-

partar do espírito, e um desejo de bem ético para a massa humana nos compele a esclarecer, para nós mesmos, as dificuldades que se opõem ao renascimento da civilização, as quais as reflexões ordinárias não apreciariam devidamente. Mas, ao mesmo tempo, esse desejo nos eleva acima de todas as considerações de possibilidade e impossibilidade. Se o espírito ético fornece uma base suficiente na esfera dos acontecimentos para tornar realidade a civilização da humanidade, é porque devemos regressar à civilização, caso voltemos a uma teoria apropriada do universo e às convicções a que esta, apropriadamente, dá surgimento." ²³

Num pequeno artigo, "Por Que Socialismo", Einstein escreve: "Já cheguei a um ponto que me permite indicar, brevemente, o que me parece constituir a essência da crise de nossa época. O motivo diz respeito à relação entre o indivíduo e a sociedade. O indivíduo tornou-se mais do que nunca cômico de sua dependência da sociedade. Mas ele não sente essa dependência como um bem positivo, como um laço orgânico, como uma força protetora, mas como uma ameaça aos seus direitos individuais, ou até à sua existência econômica. Mais ainda, a sua posição na sociedade é tal que os impulsos egoístas de sua constituição estão sendo constantemente acentuados, enquanto seus impulsos sociais, que são por natureza fracos, se deterioram progressivamente. Todas as criaturas humanas, seja qual for a sua posição na sociedade, sofrem desse processo de deterioração. Inconscientemente escravizadas pelo seu próprio egoísmo, sentem-se inseguras, solitárias, privadas do prazer natural simples e não-sofisticado da vida. O homem só pode encontrar significado na vida, curta e perigosa como esta se revela, devotando-se à sociedade." ²⁴

(²³) Extraído de *The Philosophy of Civilization*, de Albert Schweitzer, The Macmillan Company, Nova York, e A & C Black Ltd., Londres, Inglaterra.

(²⁴) De "Why Socialism", de Albert Einstein, na *Monthly Review*, Vol. 1, i, 1949, pp. 9 a 15.

Várias Respostas

No SÉCULO XIX os homens de visão identificaram o processo de decadência e desumanização por trás dos encantos, da prosperidade e poder político da sociedade ocidental. Alguns deles se mostraram resignados com a necessidade dessa marcha para o barbarismo, outros enunciaram uma alternativa. Mas, com esta ou aquela atitude, sua crítica se baseou num conceito religioso-humanista de homem e sociedade. Criticando sua própria sociedade, eles a transcenderam. Não foram relativistas a dizer que, enquanto a sociedade funciona, ela é equilibrada e sadia, e que enquanto o indivíduo está ajustado à sua sociedade ele é equilibrado e sadio. Analisando Burckhardt ou Proudhon, Tolstoy ou Baudelaire, Marx ou Kropotkin, constataram que eles tinham um conceito religioso e moral do homem. O homem é um fim, jamais devendo ser usado como um meio; a produção material deve servir ao homem, este jamais deverá servi-la; o objetivo da vida é a liberação do poder criador do homem; o objetivo da História é a transformação da sociedade em coisa governada pela Justiça e pela Verdade — estes os princípios em que se basearam, explícita ou implicitamente, todas as críticas ao capitalismo moderno.

Os princípios religioso-humanistas também constituíram a base das propostas para uma sociedade melhor. Na realidade,

as principais expressões de entusiasmo religioso dos últimos duzentos anos são encontradas exatamente nos movimentos que romperam com a religião tradicional. A religião, como organização e profissão de dogma, era mantida nas igrejas; a religião, no sentido de fervor religioso e fé viva, era, em grande parte, mantida pelos anti-religiosos.

A fim de emprestar mais substância a essas afirmativas, torna-se necessário considerar algumas características marcantes no desenvolvimento da cultura cristã ocidental. Enquanto a História dos gregos não tinha objetivo algum, o conceito judeu-cristão de História se caracterizou pela idéia de que o seu significado inerente era a salvação do homem. O símbolo dessa salvação final era o Messias; o próprio tempo era o tempo messiânico. Existem, contudo, dois conceitos diferentes sobre o que constituía o *eschaton*, "o fim dos tempos", o objetivo da História. Um associa o mito de Adão e Eva ao conceito de salvação. Em síntese, a essência dessa idéia é que o homem foi, originalmente, uno com a Natureza. Não havia conflitos entre ele e a Natureza ou entre o homem e a mulher. Mas o homem também carecia do traço humano mais essencial: a capacidade para distinguir entre o bem e o mal. Era, assim, incapaz para a livre decisão e a responsabilidade. O primeiro ato de desobediência tornou-se também o primeiro ato de liberdade, constituindo, assim, o início da História humana. O homem é expulso do paraíso, perde sua harmonia com a Natureza e é colocado sobre seus próprios pés. Mas é fraco, sua razão ainda rudimentar, sua capacidade para resistir à tentação ainda pequena. Ele tem de desenvolver sua razão, evoluir para transformar-se em humanidade, a fim de reconquistar uma nova harmonia com a Natureza, com ele próprio e com seus semelhantes. O objetivo da História é o nascimento completo do homem, sua humanização total. Então, "a Terra estará plena de conhecimento do Senhor, como as águas enchem o mar". Todas as nações formarão uma mesma comunidade e as espadas serão transformadas em arados. Nesse conceito, Deus não exerce um ato de graça. O homem tem de abrir caminho através de muitos erros, tem de pecar e sofrer as conseqüências. Deus não resolve os problemas para ele, ajudando-o apenas com a revelação dos objetivos da

vida. O homem tem de conquistar a sua própria salvação, tem de dar-se a luz, e, no fim dos tempos, a nova harmonia, a nova paz¹ será estabelecida; a maldição pronunciada contra Adão e Eva será desfeita pela auto-revelação do homem através do processo histórico.

O outro conceito messiânico de salvação, que se tornou predominante na Igreja Cristã, diz que o homem jamais se poderá absolver da corrupção a que se entregou com a desobediência de Adão. Somente Deus, por um ato de graça, pode salvar o homem, e ele o salvou ao se tornar humano na pessoa de Cristo, que teve a morte expiatória do Salvador. O homem, através dos sacramentos da Igreja, torna-se participante dessa salvação — e obtém, assim, a dádiva da graça de Deus. O fim da História é a segunda vinda de Cristo — que é um acontecimento sobrenatural e não um acontecimento histórico.

Essa tradição persistiu na parte do mundo em que se conservou a predominância da Igreja Católica. Mas no resto da Europa e nos Estados Unidos, nos séculos XVIII e XIX, o pensamento teológico perdeu cada vez mais a sua vitalidade. A Era do Iluminismo caracterizou-se por sua luta contra a Igreja e o clericalismo, seguindo-se a dúvida crescente sobre os seus conceitos e, eventualmente, a sua negação total. Mas essa negação da religião foi apenas uma nova forma de pensamento representativo do velho entusiasmo religioso, especialmente no tocante ao significado e propósito da História. Em nome da razão e da felicidade, da dignidade e liberdade humanas, a idéia messiânica encontrou nova expressão.

Na França, Condorcet, em seu *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain* (1793), lançou os alicerces da fé na perfeição eventual da espécie humana, o que traria nova era da razão e felicidade para a qual não havia limitações. A vida do reino messiânico constituiu a mensagem de Condorcet, a qual influenciou sobre St. Simon, Comte e Proudhon. Na realidade, o fervor da Revolução Francesa foi fervor messiânico em linguagem secular.

(1) Em hebraico, "Schalom" significa tanto harmonia (existência total) como paz.

Na filosofia alemã do Iluminismo ocorreu a mesma translação do conceito teológico de salvação para a linguagem secular. A obra *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, de Lessing, influenciou fortemente não apenas no pensamento alemão, mas também no espírito francês. Para Lessing, o futuro seria a era da razão e auto-realização, graças à educação do homem, realizando-se, assim, a promessa de revelação cristã. Fichte acreditava no advento de um milênio espiritual, Hegel na realização do reino de Deus na História, traduzindo a teologia cristã, assim, em filosofia material. A filosofia hegeliana encontrou a sua mais significativa continuação histórica em Marx. Talvez com mais clareza do que o de muitos filósofos do Iluminismo o pensamento de Marx é messiânico-religioso, em linguagem secular. Toda a História passada é apenas "Pré-História", é a História da auto-alienação; com o socialismo, surgirá o reino da História humana, de liberdade humana. A sociedade sem classes, caracterizada pela Justiça, fraternidade e razão, será o início de um mundo novo, para cujo advento se desenvolveu toda a História anterior.²

Embora o propósito principal deste capítulo seja a apresentação das idéias do socialismo como a mais importante tentativa para encontrar uma solução para os males do capitalismo, discutirei primeiro, ligeiramente, as respostas totalitárias e uma que poderá ser apropriadamente chamada supercapitalismo.

A IDOLATRIA TOTALITÁRIA

O fascismo, o nazismo e o stalinismo têm em comum o fato de haverem oferecido ao indivíduo atomizado um novo refúgio e segurança. Esses sistemas são o clímax da alienação. Faz-se com que o indivíduo se sinta impotente e insignificante, ensinando-se-lhe a projetar todos os seus poderes humanos na figura do líder, do Estado, da "pátria", aos quais ele tem de submeter-se e os quais ele tem de adorar. Foge da liberdade, entregando-se a uma nova idolatria. Todas as conquistas da vitalidade

(2) Cf. K. Löwith, *loc. cit.*, pp. 191 ss.

vida. O homem tem de conquistar a sua própria salvação, tem de dar-se a luz, e, no fim dos tempos, a nova harmonia, a nova paz¹ será estabelecida; a maldição pronunciada contra Adão e Eva será desfeita pela auto-revelação do homem através do processo histórico.

O outro conceito messiânico de salvação, que se tornou predominante na Igreja Cristã, diz que o homem jamais se poderá absolver da corrupção a que se entregou com a desobediência de Adão. Somente Deus, por um ato de graça, pode salvar o homem, e ele o salvou ao se tornar humano na pessoa de Cristo, que teve a morte expiatória do Salvador. O homem, através dos sacramentos da Igreja, torna-se participante dessa salvação — e obtém, assim, a dádiva da graça de Deus. O fim da História é a segunda vinda de Cristo — que é um acontecimento sobrenatural e não um acontecimento histórico.

Essa tradição persistiu na parte do mundo em que se conservou a predominância da Igreja Católica. Mas no resto da Europa e nos Estados Unidos, nos séculos XVIII e XIX, o pensamento teológico perdeu cada vez mais a sua vitalidade. A Era do Iluminismo caracterizou-se por sua luta contra a Igreja e o clericalismo, seguindo-se a dúvida crescente sobre os seus conceitos e, eventualmente, a sua negação total. Mas essa negação da religião foi apenas uma nova forma de pensamento representativo do velho entusiasmo religioso, especialmente no tocante ao significado e propósito da História. Em nome da razão e da felicidade, da dignidade e liberdade humanas, a idéia messiânica encontrou nova expressão.

Na França, Condorcet, em seu *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain* (1793), lançou os alicerces da fé na perfeição eventual da espécie humana, o que traria nova era da razão e felicidade para a qual não havia limitações. A vida do reino messiânico constituiu a mensagem de Condorcet, a qual influenciou sobre St. Simon, Comte e Proudhon. Na realidade, o fervor da Revolução Francesa foi fervor messiânico em linguagem secular.

Na filosofia alemã do Iluminismo ocorreu a mesma translação do conceito teológico de salvação para a linguagem secular. A obra *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, de Lessing, influenciou fortemente não apenas no pensamento alemão, mas também no espírito francês. Para Lessing, o futuro seria a era da razão e auto-realização, graças à educação do homem, realizando-se, assim, a promessa de revelação cristã. Fichte acreditava no advento de um milênio espiritual, Hegel na realização do reino de Deus na História, traduzindo a teologia cristã, assim, em filosofia material. A filosofia hegeliana encontrou a sua mais significativa continuação histórica em Marx. Talvez com mais clareza do que o de muitos filósofos do Iluminismo o pensamento de Marx é messiânico-religioso, em linguagem secular. Toda a História passada é apenas "Pré-História", é a História da auto-alienação; com o socialismo, surgirá o reino da História humana, de liberdade humana. A sociedade sem classes, caracterizada pela Justiça, fraternidade e razão, será o início de um mundo novo, para cujo advento se desenvolveu toda a História anterior.²

Embora o propósito principal deste capítulo seja a apresentação das idéias do socialismo como a mais importante tentativa para encontrar uma solução para os males do capitalismo, discutirei primeiro, ligeiramente, as respostas totalitárias e uma que poderá ser apropriadamente chamada supercapitalismo.

A IDOLATRIA TOTALITARIA

O fascismo, o nazismo e o stalinismo têm em comum o fato de haverem oferecido ao indivíduo atomizado um novo refúgio e segurança. Esses sistemas são o clímax da alienação. Faz-se com que o indivíduo se sinta impotente e insignificante, ensinando-se-lhe a projetar todos os seus poderes humanos na figura do líder, do Estado, da "pátria", aos quais ele tem de submeter-se e os quais ele tem de adorar. Foge da liberdade, entregando-se a uma nova idolatria. Todas as conquistas da vitalidade

(1) Em hebraico, "Schalom" significa tanto harmonia (existência total) como paz.

(2) Cf. K. Löwith, *loc. cit.*, pp. 191 ss.

e da razão, do final da Idade Média até o século XIX, são sacrificados no altar do novo ídolo. Os novos sistemas foram construídos sobre as mentiras mais flagrantes, tanto no que se refere aos seus programas como no tocante aos seus líderes. Em seu programa, eles alegaram realizar alguma forma de socialismo, quando o que faziam era a negação de tudo o que essa palavra possa significar na tradição socialista. As figuras dos seus líderes simplesmente acentuam a grande decepção. Mussolini, um fanfarrão covarde, tornou-se símbolo de masculinidade e coragem. Hitler, um maníaco da destruição, foi enaltecido como o construtor de uma nova Alemanha. Stalin, um planejador frio e ambicioso, foi retratado como um pai amante do seu povo.

Não se deve, contudo, a despeito do elemento comum, ignorar certas diferenças importantes entre as três formas de ditadura. A Itália, a mais fraca, industrialmente, entre as potências ocidentais, continuou relativamente fraca e impotente a despeito de sua vitória na I Guerra Mundial. Suas classes mais elevadas não se mostravam desejosas de empreender nenhuma das reformas necessárias, especialmente na esfera agrícola, e sua população foi possuída de profundo descontentamento com o *status quo*. O fascismo deveria curar a vaidade nacional ferida com seus *slogans* fanfarrões e canalizar o ressentimento das massas para longe dos seus objetivos originais; naquela época, ele pretendia converter a Itália numa potência industrial mais avançada. Falhou em todas as suas tentativas realistas, porque o fascismo nunca fez uma tentativa séria para resolver os problemas econômicos e sociais prementes.

A Alemanha, pelo contrário, era o país industrial mais desenvolvido e progressista da Europa. Conquanto o fascismo pudesse ter tido pelo menos uma função econômica, o nazismo não teve nenhuma. A insurreição da classe média inferior e dos funcionários desocupados e estudantes, baseada na desmoralização, foi provocada pela derrota militar e pela inflação, e, mais especificamente, pelo desemprego em massa durante a depressão após 1929. Mas não teria sido vitoriosa sem o apoio ativo de importantes setores do capital financeiro e industrial, que se sentiram ameaçados pelo crescente descontentamento das massas com o sistema capitalista. O Reichstag alemão tinha, no início da

década de 1930-40, certa maioria de partidos, que, em parte sinceramente e em parte com insinceridade, defendiam um programa sobre alguma forma de anticapitalismo. Essa ameaça levou alguns setores importantes do capitalismo a apoiar Hitler.

A Rússia foi exatamente o oposto da Alemanha. Ela era, industrialmente, a mais atrasada de todas as grandes potências européias, recém-emergida de um Estado feudal, embora o seu setor industrial fosse, em si, altamente desenvolvido e centralizado. O colapso repentino do sistema czarista criara um vácuo, e Lênine, fazendo debandar a única outra força que poderia preencher esse vácuo, a Assembléia Constituinte, esperou poder saltar diretamente de uma fase semifeudal para uma fase de sistema socialista industrializado. A política de Lênine não foi, contudo, o produto de um momento, mas a consequência lógica do seu pensamento político, concebida muitos anos antes da eclosão da revolução russa. Ele, como Marx, acreditava na missão histórica da classe trabalhadora para a emancipação da sociedade, mas não tinha muita fé no desejo e na capacidade da classe trabalhadora para realizar espontaneamente esse objetivo. Ele pensava que somente se a classe trabalhadora fosse conduzida por um pequeno grupo bem disciplinado de revolucionários profissionais, somente se ela fosse forçada por esse grupo a executar as leis da História (conforme Lênine via essas leis), poderia a revolução coroar-se de êxito, ser impedida de degenerar numa nova versão da sociedade de classes. O ponto crucial da atitude de Lênine foi o fato de ele não depositar nenhuma fé na ação espontânea dos trabalhadores citadinos e dos lavradores, nêles não tendo fé porque não tinha fé alguma no homem. É essa falta de fé no homem o que há em comum nas idéias antiliberais e clericais e no conceito leniniano; por outro lado, a fé no homem constitui o alicerce de todos os movimentos genuinamente progressistas de toda a História; e a condição mais essencial da democracia é o socialismo. Fé na humanidade sem fé no homem é insincera ou, caso sincera, conduz aos resultados que testemunhamos na trágica história da Inquisição, no terrorismo de Robespierre e na ditadura de Lênine. Muitos socialistas democratas e socialistas revolucionários identificaram os perigos do conceito de Lênine; ninguém os viu mais claramente do que Rosa Luxemburgo. Ela advertiu que só existe escolha entre *democracia e burocracia*, e os acontecimentos na Rússia provaram o acerto de sua predição. Embora crítica arden-

te e intransigente do capitalismo, tinha fé inabalável e profunda no homem. Quando ela e Gustav Landauer foram assassinados pelos soldados da contra-revolução alemã, a tradição humanista de fé no homem morreu com eles. Foi essa falta de fé no homem que possibilitou aos sistemas totalitários conquistarem o homem, levando-o a ter mais fé num ídolo do que em si próprio.

Entre a exploração no capitalismo primitivo e a exploração no stalinismo não há diferença alguma; a exploração brutal do trabalhador no capitalismo primitivo, embora apoiada pelo poder político do aparato estatal, não impediu o surgimento de idéias novas e progressistas; na realidade, tôdas as idéias socialistas tiveram o seu nascimento nesse período, um período no qual o owenismo pôde florescer e o movimento cartista foi destruído pela força somente após dez anos de existência. De fato, o governo mais reacionário da Europa, o do Czar, não usou métodos de repressão comparáveis ao do stalinismo. Desde a destruição brutal da rebelião de Kronstadt, a Rússia não ofereceu oportunidade alguma a acontecimentos progressistas como as que até nos períodos mais negros do capitalismo primitivo oferecera. Sob o jugo de Stalin, o sistema soviético perdeu os últimos remanescentes de suas intenções socialistas originárias; a matança da Velha Guarda Bolchevista na década de 1930-40 foi apenas a expressão final desse fato. Sob muitos aspectos, o sistema stalinista apresenta semelhanças com a fase inicial do capitalismo europeu, caracterizando-se pelo rápido acúmulo de capital e exploração impiedosa dos trabalhadores, com a diferença, contudo, de o terror político ser usado em lugar das leis econômicas que forçaram o trabalhador do século XIX a aceitar as condições econômicas a que foi submetido.

SUPERCAPITALISMO

O pólo exatamente oposto é representado por certas idéias propostas por um grupo de industriais dos Estados Unidos (e também da França) que busca uma solução para o problema industrial. A filosofia desse grupo, que está reunido num "Conselho das Indústrias com Partilha de Lucros", é clara e lúcida-

mente expressada em *Incentive Management*, de James F. Lincoln, que foi, durante os últimos trinta e oito anos, o dirigente da *Lincoln Electric Company*. O pensamento desse grupo parte de premissas que, de alguma forma, são remanescentes das supracitadas críticas ao capitalismo. "O industrial", escreve Lincoln, "concentra-se nas máquinas e esquece o homem, que é o produtor e aperfeiçoador da máquina e, obviamente, tem muito maiores potencialidades. Não considera o fato de gênios não-desenvolvidos estarem realizando trabalhos manuais em sua fábrica, onde não têm nem oportunidade nem incentivo para se transformarem em gênios ou pelo menos adquirir inteligência e pericia normais."³ O autor acha que a falta de interesse do trabalhador por seu trabalho cria a insatisfação que conduz a uma queda na sua produtividade ou ao conflito industrial e à luta de classes. Não considera a sua solução um embelezamento para o sistema industrial, mas uma questão vital para a sobrevivência do capitalismo. "Os Estados Unidos", diz ele, "são a encruzilhada desse problema. Deve ser tomada uma decisão, e bem cedo. Há muita falta de compreensão pelas criaturas, de modo geral, mas as criaturas deverão fazer a escolha. De sua decisão depende o futuro dos Estados Unidos e do indivíduo."⁴ Ele critica, contrastando muito com a maioria dos defensores do sistema capitalista, o prevalecimento do lucro como motivo no sistema capitalista. E diz: "Na indústria, o objetivo da operação da companhia, formulado nos estatutos, é obter 'lucro' e somente lucro. Ninguém, além dos acionistas, obtém esse lucro, e, de modo geral, bem poucos acionistas trabalham na companhia. O objetivo de lucro, nessa configuração, não engendra entusiasmo algum nos trabalhadores. Esse objetivo não resolverá; na realidade, a maioria dos trabalhadores acha que já é dado lucro excessivo aos acionistas."⁵

"Ele, o trabalhador, se sente ludibriado pelas teorias econômicas relativas ao pagamento dos instrumentos de trabalho, quando vê os custos serem freqüentemente dissipados pela incom-

(3) *Incentive Management*, de J. F. Lincoln, publicado pela Lincoln Electric Co., Cleveland, 1951, pp. 113, 114. (Grifos do Autor).

(4) *Ibid.*, p. 117.

(5) *Ibid.*, pp. 106, 107.

petência e egoísmo nas altas esferas.”⁶ Essas críticas são muito semelhantes às que foram feitas pelos críticos socialistas do capitalismo e mostram uma apreciação sóbria e realista dos fatos econômicos e humanos. A filosofia em que se alicerçam é, contudo, muito contrária às idéias socialistas. Lincoln está convencido de que “o aperfeiçoamento do indivíduo só se pode processar no feroz jogo competitivo da vida.”⁷ “O egoísmo é a força impulsionadora que faz da raça humana o que ela é, para o bem ou para o mal. Ela é, portanto, a força com que devemos contar, orientando-a bem para que a raça humana possa progredir.”⁸ Ele passa, a seguir, a distinguir entre egoísmo “estúpido” e “inteligente”, sendo o primeiro o egoísmo que leva o homem a furtar, o segundo o que leva o homem a lutar até a perfeição, tornando-se mais próspero.⁹ Discutindo os incentivos ao trabalho, Lincoln declara que, assim como para o atleta amador o dinheiro não é o incentivo, podemos concluir que o dinheiro não seja necessariamente um incentivo para o trabalhador industrial, nem tampouco as horas reduzidas, a segurança, a chefia, a estabilidade e o poder de negociação constituem incentivo ao trabalho.¹⁰ O único incentivo potencial, em sua opinião, é “o reconhecimento de nossas habilidades por nossos contemporâneos e por nós mesmos”.¹¹ Lincoln sugere, como consequência prática dessas idéias, um método de organização industrial no qual o trabalhador é “recompensado por todas as coisas adjutórias que faça, e punido se não realiza tão bem quanto os demais nesse sentido. Ele é membro da equipe, e é recompensado ou punido, dependendo do que possa fazer e não faça, em todas as oportunidades, para ganhar o jogo.”¹² Ao aplicar esse sistema, “... o homem é julgado por todos os que tenham conhecimento acurado de algumas fases do seu trabalho. Nesse julgamento, ele é recompensado ou punido. Esse programa segue em paralelo as análises que se fazem ao término de um

(6) *Ibid.*, p. 108.

(7) *Ibid.*, p. 72.

(8) *Ibid.*, p. 89.

(9) *Ibid.*, p. 91.

(10) *Ibid.*, p. 99.

(11) *Ibid.*, p. 101.

(12) *Ibid.*, p. 109.

jogo, ou após a escolha de um selecionado esportivo. O melhor homem conquista o enaltecimento e a posição que disputa e merece. No plano de bônus aqui descrito, o homem é recompensado em proporção direta de sua contribuição para o sucesso da companhia. O paralelo é óbvio. Cada homem é promovido ou deixado para trás pela sua fé de ofício corrente. Ele é julgado três vezes ao ano. A soma desses julgamentos determina a sua participação nos bônus e promoção. Na ocasião de julgar cada homem, as perguntas por ele formuladas relativamente ao seu julgamento e sobre como este poderá ser melhorado são respondidas em detalhe pelos diretores responsáveis.”¹³ O vulto do bônus é determinado da seguinte forma: Seis por cento dos lucros são pagos aos acionistas como dividendo. “Após ter sido estabelecido o dividendo, separamos um ‘dinheiro semente’ para o futuro da companhia. O vulto desse ‘dinheiro semente’ é determinado pelos diretores em função das operações correntes.”¹⁴ O ‘dinheiro semente’ é empregado para expansão da companhia e substituição de instalações e equipamentos. Após essas deduções dos lucros, todo o saldo é dividido como bônus entre os trabalhadores e a gerência. O bônus tem representado um valor total variável entre 20 por cento das diárias e salários por ano, como um mínimo, até o máximo de 28 por cento anuais, durante os últimos 16 anos. O bônus médio total de cada empregado foi de aproximadamente 40 mil dólares em 16 anos, isto é, 2 mil e 500 dólares por ano. Todos os trabalhadores têm, além do bônus, as mesmas proporções salariais comuns às operações comparáveis. O custo médio das despesas do emprêgo, para o empregado de escritório da fábrica Lincoln, em 1950, foi de 7 mil e 701 dólares, contra 3 mil e 705 dólares na General Electric Co.¹⁵ Dentro desse sistema,

(13) *Ibid.*, pp. 109, 110.

(14) *Ibid.*, p. 111.

(15) Por ser o bônus dividido entre os empregados e gerentes, haverá o interesse por saber qual a parcela dessa cifra média diz respeito aos salários, e quanto corresponde aos empregados e gerentes mais bem pagos, bem como por saber se as cifras da General Electric Co. dizem respeito apenas aos trabalhos ou também aos empregados de categorias mais elevadas da burocracia da companhia.

a companhia Lincoln, que emprega aproximadamente 1.000 operários e funcionários de escritórios, revelou-se muito próspera, e o valor das vendas dos produtos, por funcionário, foi aproximadamente o dobro dos valores das demais companhias da indústria de maquinaria elétrica. O número de paralisações do trabalho na Lincoln, entre 1934 e 1945, foi zero, contra um mínimo de 11 e um máximo de 96 no resto da indústria de maquinaria elétrica. O nível de substituição de empregados foi de aproximadamente 25 por cento dos níveis das demais indústrias fabris.¹⁶

O princípio da administração incentivadora é, sob um aspecto, drasticamente diferente do capitalismo tradicional. Os salários do trabalhador, em vez de ser independentes dos esforços e resultado do seu trabalho, estão a eles relacionados. Ele participa dos lucros em ascensão, enquanto o acionista recebe uma renda regular que não é tão proporcional aos lucros da companhia.¹⁷ Os assentamentos da companhia mostram claramente que esse sistema conduziu ao aumento da produtividade do trabalhador, à baixa troca de empregados e à ausência de greves. Mas, embora esse sistema seja, sob um aspecto importante, diferente do conceito e prática do capitalismo tradicional, ele é, ao mesmo tempo, a expressão de um dos seus princípios mais importantes, especialmente no que concerne ao aspecto humano. Baseia-se no princípio do egoísmo e da competição, como recompensa financeira, como expressão do reconhecimento social, e não altera essencialmente a posição do trabalhador no processo de trabalho, no que concerne à significação do trabalho para ele. Conforme Lincoln indica insistentemente, o modelo desse sistema é o time de futebol, um grupo de homens competindo ferozmente com todos os de fora do grupo, competindo uns com os outros dentro do grupo e produzindo resultados com esse espírito de cooperação competitiva. O sistema de administração incentivadora é, na realidade, a consequência mais lógica do sis-

(16) Cf. Lincoln, *loc. cit.*, pp. 254 ss.

(17) Não é, contudo, fenômeno sem relação, porquanto o dividendo pago por ação aumentou de 2 dólares, em 1933, para 8 dólares, em 1941, conservando desde então a média de 6 dólares.

tema capitalista. Visa a transformar todo homem, o operário e o funcionário de escritório tanto quanto o gerente, em pequeno capitalista; visa a encorajar o espírito de competição e egoísmo em todos, para transformar o capitalismo de forma a que ele abarque a nação inteira.¹⁸

(18) Existe um bom número de empreendimentos, organizados no Conselho das Indústrias com Partilha de Lucros, que tem um plano mais ou menos radical de partilha dos lucros em seus negócios. Seus princípios estão expressos nos seguintes parágrafos:

"1. O Conselho define a partilha de lucro como qualquer procedimento pelo qual um empregador paga aos empregados, além de bons níveis de ordenado regular, somas especiais correntes ou deduzidas, baseadas não apenas no desempenho individual de um grupo, mas na prosperidade do negócio como um todo.

2. O Conselho considera a pessoa humana como o fator essencial da vida econômica. Uma companhia livre deve ser baseada na liberdade de oportunidade, para cada, de atingir o seu desenvolvimento máximo.

3. O Conselho considera que a partilha dos lucros oferece o meio mais significativo para dar aos trabalhadores a oportunidade para participar das recompensas de sua cooperação com o capital e a gerência.

4. Conquanto o Conselho considere que a partilha dos lucros seja essencialmente justificada como um princípio em seu próprio direito, o Conselho considera a partilha bem planejada dos lucros o melhor meio de desenvolver a cooperação e a eficiência em grupo.

5. O Conselho considera que a disseminação da partilha dos lucros ajudará a estabilizar a economia. A flexibilidade nas compensações bem como nos preços e nos lucros oferece a maior garantia do pronto ajustamento a condições mutáveis, sejam ascendentes ou descendentes.

6. O Conselho acha que a prosperidade estabilizada só pode ser mantida por meio de uma relação razoável entre preços, salários e lucros. Acredita que, para que a nossa economia livre possa sobreviver, a gerência deve aceitar a responsabilidade de garantir que prevaleça tal relação.

7. O Conselho considera de enorme importância o verdadeiro espírito de sociedade engendrado pela partilha dos lucros. A única solução para a luta industrial é a disseminação desse espírito. O Conselho está convencido, graças à experiência dos seus

O sistema de partilha dos lucros não é tão diferente do capitalismo tradicional quanto pretendem que ele o seja. É uma forma glorificada do sistema de trabalho por peça, aliada a certo grau de desinteresse pelos lucros pagos aos acionistas. A despeito da falação sobre a "pessoa humana", tudo — o julgamento do trabalho, bem como o vulto do bônus ao trabalhador e dos dividendos — é determinado pela gerência em feição autocrática. O princípio essencial é o da 'partilha dos lucros', e não o da 'partilha do trabalho'. Contudo, ainda que os princípios não constituam novidade, o conceito de partilha dos lucros é interessante pelo fato de constituir o objetivo mais lógico de um supercapitalismo, no qual a insatisfação do trabalhador é superada ao fazer-se com que ele sinta que também é um capitalista e um participante ativo do sistema.

SOCIALISMO

Além do autoritarismo do fascismo ou stalinismo e do supercapitalismo do tipo "administração incentivadora", a terceira grande reação resultante da crítica do capitalismo é a teoria socialista. Ela é, essencialmente, uma visão teórica, em contraste com o fascismo e o stalinismo, que se tornaram realidades políticas e sociais. Assim é, a despeito do fato de os governos socialistas haverem subido ao poder por períodos curtos ou prolongados na Inglaterra e nos países escandinavos, porquanto a maioria sobre a qual o seu poder repousava era tão pequena que eles não conseguiram transformar a sociedade além dos inícios mais experimentais de seus programas de realizações.

membros, de que essa iniciativa encontrará reação favorável por grande parte da mão-de-obra.

8. O Conselho se devota ao propósito de expandir a partilha dos lucros por todos os meios práticos. Ao mesmo tempo, não apresenta a partilha dos lucros como uma panacéia. Nenhuma política ou plano no campo da relação social poderá coroar-se de êxito se não fôr bem adotado e não tiver a inspirá-lo o desejo sincero da gerência de proceder com justiça e a fé da gerência na importância, dignidade e reação da criatura humana."

Infelizmente, quando escrevemos este trabalho, as palavras "socialismo" e "marxismo" adquiriram tal impacto emocional que se torna difícil discutir esses problemas numa atmosfera de calma. Essas palavras evocam em muitas criaturas, hoje em dia, uma associação com "materialismo", "ateísmo", "derramamento de sangue", ou coisas similares — em suma, com o que é mau e com o mal. Só se pode compreender essa reação apreciando-se devidamente até que grau as palavras podem assumir função mágica, e levando-se em consideração o declínio do pensamento raciocinado, isto é, de objetividade, tão característico de nossa era.

A reação irracional evocada pelas palavras socialismo e marxismo é intensificada pela impressionante ignorância por parte da maioria dos que se tornam histéricos quando as ouvem. A despeito do fato de todos os trabalhos de Marx e dos socialistas serem acessíveis à leitura de todos, a maioria dos que reagem mais violentamente contra o socialismo e o marxismo jamais leram uma só palavra de Marx, e muitos outros têm apenas um conhecimento muito superficial de tais obras. Se assim não fosse, tornar-se-ia impossível que homens com algum grau de introspecção e raciocínio adulterassem a idéia de socialismo e marxismo ao ponto em que ela é hoje apresentada. Até muitos liberais, e os relativamente libertos de reações históricas, acreditam que o "marxismo" seja um sistema baseado na idéia de que o interesse pelas vantagens materiais constitua a força mais ativa no homem, e que ele vise a aumentar a ambição material e sua satisfação. Se nós apenas nos lembrarmos de que o principal argumento em favor do capitalismo é a idéia de que o interesse no lucro material constitua o principal incentivo ao trabalho, será fácil constatar que o próprio materialismo atribuído ao socialismo é a particularidade mais característica do capitalismo, e se alguém se der ao trabalho de estudar os escritores socialistas com relativa objetividade, constatará que a sua orientação é exatamente o oposto, que eles criticam o capitalismo por seu materialismo, por seu efeito paralisador sobre as faculdades genuinamente humanas do homem. De fato, o socialismo, em suas várias escolas, só pode ser considerado um dos movimentos mais significativos, idealistas e morais.

Além de tudo isso, não se pode deixar de deplorar a estupidéz política dessas falsas interpretações do socialismo por parte das democracias ocidentais. O stalinismo conseguiu suas vitórias na Rússia e na Ásia graças ao próprio atrativo que a idéia de socialismo exerce sobre grandes massas da população do mundo. Esse atrativo está no próprio idealismo do conceito socialista, no encorajamento espiritual e moral por ele oferecido. Assim como Hitler usou a palavra "socialismo" para emprestar atrativo adicional a suas idéias raciais e nacionalistas, Stalin usurpou o conceito de socialismo e marxismo para a sua propaganda. Separou o aspecto puramente econômico do socialismo, o de socialização dos meios de produção, do conceito total de socialismo, e perverteu os seus objetivos humanos e sociais, transformando-os em suas antíteses. O sistema stalinista de hoje, a despeito de conservar os meios de produção como propriedade do Estado, está possivelmente mais próximo das formas primitivas e puramente exploradoras do capitalismo ocidental do que de qualquer idéia concebível de uma sociedade socialista. Uma luta obcecada pelo avanço industrial, a impiedosa desconsideração pelo indivíduo e a sede de poder pessoal constituem suas molas mestras. Aceitando a tese de que o socialismo e o marxismo sejam mais ou menos idênticos ao stalinismo, prestamos o maior serviço, no campo da propaganda, que os socialistas poderiam desejar obter. Em vez de mostrarmos a falsidade de suas alegações, nós as confirmamos. Esse problema poderá não ser importante nos Estados Unidos, onde os conceitos socialistas não têm raízes no espírito do povo, mas é muito sério na Europa e, especialmente, na Ásia, onde se verifica o oposto. Para combater o atrativo do stalinismo nessas partes do mundo, devemos denunciar essa fraude e não confirmá-la.

Há diferenças consideráveis entre as várias escolas do pensamento socialista, as quais se desenvolveram desde o término do século XVIII, e essas diferenças são significativas. Contudo, como acontece freqüentemente na história do pensamento humano, os argumentos entre os representantes das várias escolas obscurecem o fato de ser o elemento comum aos diversos pensadores socialistas muito maior e mais decisivo do que as diferenças.

O socialismo, como um movimento político, e, ao mesmo tempo, como uma teoria que trata das leis sociais e do diagnóstico dos seus males, foi iniciado, pode-se dizer, na Revolução Francesa, por Babeuf. Ele fala em favor da abolição da propriedade privada do solo, e exige o consumo comum dos frutos da terra, a abolição das diferenças entre o rico e o pobre, o dirigente e o dirigido. Acha chegado o tempo para uma república de Iguais (*égalitaires*), "a grande casa hospitaleira (*hospice*) aberta a todos".

Em contraste com a teoria relativamente simples e primitiva de Babeuf, Charles Fourier, cuja primeira publicação, "Théorie de Quatre Mouvements", apareceu em 1808, oferece a teoria e a diagnose mais completas e desenvolvidas da sociedade. Ele faz do homem e de suas paixões a base para toda a compreensão da sociedade, e acredita que uma sociedade sadia deve servir não tanto ao objetivo de aumentar o bem material quanto à realização de nossa paixão básica, o amor fraternal. Entre as paixões humanas, ele acentua particularmente a "paixão de borboleta", o desejo humano de mudança, que corresponde a muitas e diversas potencialidades presentes no ser humano. O trabalho deve ser um prazer ("*travail attrayant*") e duas horas de trabalho por dia deveriam bastar. Contra a organização universal de grandes monopólios em todos os ramos da indústria, ele postula associações comunais no campo da produção e consumo, associações livres e voluntárias nas quais o individualismo se combinará espontaneamente com o coletivismo. Somente dessa forma poderá a terceira fase histórica, a da harmonia, substituir as duas primeiras: a de sociedades baseadas nas relações entre escravo e senhor, e aquela entre assalariados e *entrepreneurs*.¹⁹

Enquanto Fourier se revelava um teórico com espírito algo obsessivo, Robert Owen foi um prático, um gerente e proprietário de uma das mais bem administradas fábricas têxteis da Escócia. Para Owen, também, o objetivo de uma nova sociedade não era primordialmente o aumento da produção, mas o aprimoramento da coisa mais preciosa, o homem. Como sucedia a Fourier, o seu raciocínio se baseava em considerações psicoló-

(19) Cf. *The Passions of the Human Soul*, de Charles Fourier, com uma introdução geral de H. Doherty, tradução de J. R. Morell, H. Bailliere, Londres, 1851.

gicas sobre o caráter do homem. Conquanto os homens nasçam com certos traços característicos, o seu caráter só é definitivamente determinado pelas circunstâncias sob as quais eles vivem. Se as condições de vida forem satisfatórias, o caráter do homem desenvolverá suas virtudes inerentes. Ele acreditava que o homem só fôra adestrado, em toda a História precedente, na prática de se defender ou destruir os outros. Deve ser criada uma nova ordem social na qual os homens sejam adestrados em princípios que lhes permitam agir em uníssono e criar laços reais e genuínos entre os indivíduos. Grupos federados de trezentas até duas mil pessoas cobrirão a terra e serão organizados de acordo com o princípio de ajuda coletiva, entre grupos e no seio de cada grupo. Em cada comunidade, o governo local trabalhará na mais estreita harmonia com cada indivíduo.

Uma condenação ainda mais drástica do princípio da autoridade e hierarquia pode ser encontrada nos escritos de Proudhon. Para ele, o problema central não é o da substituição de um regime por outro, mas a construção de uma ordem política que expresse a própria sociedade. Ele vê como causa principal de todas as desordens e todos os males sociais a organização, unitária e hierárquica da autoridade, e afirma: "As limitações à tarefa do Estado são questões de vida ou morte para a liberdade, tanto coletiva como individual."

"Por intermédio do monopólio", diz ele, "a humanidade tomou posse do globo, e pela associação se tornará sua verdadeira senhora." Sua visão de uma nova ordem social se baseia numa idéia de "... reciprocidade, na qual todos os trabalhadores, em vez de trabalharem para um *entrepreneur* que os paga e se reserva a posse dos produtos, trabalhem uns para os outros, colaborando, assim, na confecção do produto comum, cujos lucros eles partilham entre si." É para ele essencial que essas associações sejam livres e espontâneas e não impostas pelo Estado, como as oficinas sociais de financiamento estatal sugeridas por Louis Blanc. Tal sistema controlado pelo Estado, diz ele, significaria um número de grandes associações, "nas quais o trabalho seria arregimentado e finalmente escravizado através de uma política capitalista estatal. Que ganhariam, assim, a liberdade, a felicidade universal e a civilização? Nada. Nós meramente trocaríamos de grilhões e a idéia social não teria dado nenhum passo avanti;

ainda estaríamos sob o mesmo poder arbitrário, para não dizer sob o mesmo fatalismo econômico." Ninguém viu com maior clareza do que Proudhon, em meados do século XIX, o perigo que surgiria com o stalinismo, como se depreende da passagem já citada. Ele também se revelou cômico do perigo do dogmatismo, que resultou tão desastroso no desenvolvimento da teoria marxista, expressando-o claramente em carta a Marx. Ele escreveu: "Poderemos pesquisar juntos, se você quiser, as leis da sociedade, a maneira pela qual elas se realizam, o método por que nós as podemos descobrir, mas, por Deus, após haver demolido todos os dogmas, não pensemos nós próprios em doutrinar o povo; não mergulhemos na contradição do nosso concidadão Lutero, que começou com excomunhões e anátemas para fundar a teologia protestante, após haver derrubado a teologia católica." ²⁰ O pensamento de Proudhon se baseia num conceito ético no qual o respeito-próprio é a primeira máxima da ética. Do respeito-próprio segue-se o respeito pelo vizinho como segunda máxima da moralidade. Esse interesse pela mudança interior no homem como base de uma nova ordem social foi expressado por Proudhon numa carta, que dizia: "O Velho Mundo encontra-se num processo de dissolução... a qual só pode ser modificada pela *revolução integral nas idéias e nos corações*..." ²¹

A mesma percepção dos perigos da centralização e a mesma crença nas qualidades produtivas do homem, embora misturadas com a glorificação romântica da destruição, podem ser encontradas nos escritos de Miguel Bakunin; numa carta escrita em 1868, ele diz: "O grande mestre de todos nós, Proudhon, disse que a mais infeliz combinação, que poderia ocorrer, seria a união do socialismo com o absolutismo; a luta do povo pela liberdade econômica e o bem-estar, através da ditadura e concentração de todos os poderes políticos e sociais no Estado. Que o futuro nos proteja dos favores do despotismo; mas que nos preserve das infelizes consequências e das imbecilidades do

(20) Extraído de *Proudhon*, de E. Dolleaux, Gallimard, Paris, 1948, p. 96. (Tradução do Autor).

(21) Carta a Jules Michelet (janeiro de 1860), citada por E. Dolleaux, *loc. cit.*, p. 7. (Grifos do Autor).

socialismo doutrinado ou de Estado... Nenhum ser vivo ou humano poderá prosperar sem liberdade, e uma forma de socialismo que abolisse a liberdade, ou que não a reconhecesse como princípio e base criadores, nos conduziria diretamente à escravidão e bestialidade."

Cinquenta anos após a carta de Proudhon a Marx, Pedro Kropotkin sintetizou a sua idéia de socialismo na declaração de que o desenvolvimento máximo da individualidade "se combinará com o mais alto desenvolvimento da associação voluntária em todos os seus aspectos, em todos os graus possíveis, e para todos os fins possíveis; uma associação sempre mutável, que traz em si os elementos de sua própria duração, que assume as formas que melhor correspondem, em qualquer momento, aos múltiplos anseios de todos." Kropotkin, como muitos dos seus predecessores socialistas, acentuou a tendência inerente para a cooperação e ajuda mútua presentes no homem e no reino animal.

O pensamento humanista e ético de Kropotkin foi seguido por um dos últimos grandes representantes do pensamento anarquista, Gustav Landauer. Referindo-se a Proudhon, ele declarou que a revolução social não apresenta semelhança alguma com a revolução política; que "embora ela não possa nascer e continuar viva sem uma boa dose da segunda, ela é, contudo, uma estrutura pacífica, uma organização de um novo espírito para um novo espírito, e nada mais." Definiu a tarefa dos socialistas e seu movimento: "abrandar o endurecimento dos corações para que o que esteja no fundo venha à superfície: para que as verdadeiras vidas, ora aparentemente mortas, possam emergir irradiando luz." 22, 23

A discussão das teorias de Marx e Engels exige mais espaço do que as dos outros pensadores socialistas já mencionados: em

(22) Extraído de *Paths in Utopia*, de M. Buber, The Macmillan Company, Nova York, 1950, p. 48.

(23) O Partido Socialista Revolucionário, na Rússia, aderiu a um conceito de socialismo que continha muitos elementos encontrados nos métodos das escolas socialistas anteriormente mencionadas, e não nos métodos marxistas. Cf. *In the Workshop of the Revolution*, de I. N. Steinberg, Rinehart & Company, Inc., Nova York, 1953.

parte porque as suas teorias são mais complexas, cobrindo maior área, e não são destituídas de contradições, em parte porque a escola marxista de socialismo tornou-se a forma dominante do pensamento socialista no mundo.

Como sucedeu aos demais socialistas, o interesse básico de Marx é o homem. "Ser radical", escreveu ele, "significa ir à raiz, e a raiz — é o próprio homem." 24 A História do mundo nada mais é do que a criação do homem e a história do nascimento do homem. Mas a História inteira é também a história da alienação do homem de si mesmo, de seus próprios poderes humanos; "a consolidação do nosso próprio produto com uma força objetiva superior a nós, que se sobrepõe ao nosso controle, destruindo as nossas expectativas, aniquilando os nossos cálculos, constitui um dos principais fatores de todo o desenvolvimento histórico anterior." O homem foi o *objeto* das circunstâncias, devendo tornar-se o *sujeito*, para que "o homem se torne o maior ser para o homem." A liberdade, para Marx, não é apenas a libertação dos opressores políticos, mas a libertação do homem da dominação das coisas e circunstâncias. O homem livre é o homem rico, não no sentido econômico, mas no sentido humano. Para Marx, o homem próspero é aquele que é, e não o que tem muito. 25

A análise da sociedade e do processo histórico deve começar pelo homem, não como uma abstração, mas como o homem real, concreto, em suas qualidades fisiológicas e psicológicas. Deve começar de um conceito da essência do homem, e o estudo da economia e da sociedade serve apenas ao propósito de compreender como as circunstâncias paralisaram o homem, como ele se alienou de si e de seus poderes. A natureza do homem não pode ser deduzida da manifestação específica da natureza humana, conforme ela é engendrada pelo sistema capitalista. O nosso objetivo deve ser saber o que é bom para o homem. Mas, diz Marx, "para se saber o que é útil para um cão, deve-se estudar a natureza do cão. A sua natureza não deve ser deduzida do princípio de utilidade. Aplicando-se esse conceito ao homem,

(24) Cf. "Nationalökonomie und Philosophie", publicado por S. Landshut, A. Kröner Verlag, Stuttgart, 1953, e *Die Frühschriften*, de Karl Marx. (Tradução do Autor).

(25) *Loc. cit.*, *Die Frühschriften*, pp. 243 ss.

depreende-se que todo aquele que critique os atos humanos, os movimentos humanos, as relações humanas etc. pelo princípio de utilidade terá, primeiro, de tratar com a natureza humana em geral, e, depois, com a natureza humana conforme ela se apresente modificada em cada época histórica. Bentham passa por cima dêsse conceito. Com a mais terrível ingenuidade, ele toma o lojista, especialmente o lojista inglês, como o homem normal.”²⁶

O objetivo do aperfeiçoamento do homem é, para Marx, uma nova harmonia entre homem e homem, entre o homem e a Natureza, um desenvolvimento no qual a relação do homem com seus semelhantes corresponderá a sua necessidade mais importante. O socialismo, para ele, é “uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos”, uma sociedade na qual “o desenvolvimento livre e pleno de cada indivíduo se torna o princípio dominante.” A esse objetivo ele chama a realização do naturalismo e do humanismo, e declara que ele é diferente “do idealismo, bem como do materialismo, combinando, no entanto, as verdades de ambos.”²⁷

Como Marx acha que essa “emancipação do homem” pode ser atingida? A sua solução se baseia na idéia de que no modo capitalista de produção o processo de auto-alienação já atingiu o seu máximo, porque a energia física do homem se tornou uma mercadoria, e, portanto, o homem se tornou uma coisa. A classe trabalhadora, diz ele, é a classe mais alienada da população, e, por essa própria razão, a força que liderará a luta pela emancipação humana. Na socialização dos meios de produção ele vê a condição para a transformação do homem num participante ativo e responsável pelo processo social e econômico e para a superação da divisão entre o indivíduo e a natureza social do homem. “Sómente quando o homem tiver reconhecido e organizado suas ‘forces propres’ como forças sociais (não é, portanto, necessário, como Rousseau pensa, mudar a natureza do homem, privá-lo de suas ‘forces propres’, dando-lhe outras novas, de caráter social), e, conseqüentemente, não mais retira de si o seu poder social sob a forma de poder social (i. e., não

(26) *Capital*, de Karl Marx, traduzido da terceira edição alemã por S. Moore e E. Aveling, The Modern Library, Random House, Inc., Nova York, I, p. 688, nota.

(27) *Ibid.*, p. 273.

mais estabelece o Estado como a esfera da direção organizada), somente, então, será conseguida a emancipação da espécie humana.”²⁸

Marx acha que se o trabalhador não mais fôr “empregado”, a natureza e o caráter do seu processo de trabalho se modificarão. O trabalho se tornará uma significativa expressão dos poderes humanos, em vez de um encargo penoso e vazio. A importância dêsse novo conceito de trabalho para Marx torna-se evidente, ao considerarmos que ele chegou ao ponto de criticar a proposta para a abolição completa do trabalho das crianças do Programa de Gota do Partido Socialista Alemão.²⁹ Embora ele fôsse, naturalmente, contrário à exploração das crianças, opôs-se ao princípio de que as crianças não deveriam trabalhar de forma alguma e exigiu que a educação fôsse combinada com o trabalho manual. “Conforme Robert Owen nos mostrou detalhadamente”, escreve Marx, “o sistema fabril produziu o germe da educação futura, uma educação que, na educação de todas as crianças em certa idade, combinará o trabalho produtivo com a instrução e as humanidades, não apenas como um método para incrementar a eficiência da produção, mas como o único método para produzir seres humanos plenamente desenvolvidos.”³⁰ Para Marx, como para Fourier, o trabalho deve tornar-se atraente e corresponder às necessidades e desejos do homem. Por essa razão, ele sugere, como o fizeram Fourier e outros, que ninguém deve especializar-se num tipo particular de trabalho e sim deve trabalhar em ocupações diferentes que correspondam aos seus vários interesses e potencialidades.

Marx viu na transformação da sociedade do capitalismo para o socialismo o único meio para a libertação e emancipação do homem, para uma “verdadeira democracia”. Embora em seus trabalhos posteriores a discussão dos aspectos econômicos ocupe papel mais importante do que a discussão do homem e suas necessidades, a esfera econômica não se tornou, em parte algu-

(28) *On the Jewish Question*, de Karl Marx.

(29) Sobre essa questão sou muito grato a G. Fuchs, por seus comentários e sugestões.

(30) *Capital*, de Karl Marx, traduzido da edição alemã por S. Moore e E. Aveling, Nova York, 1889, p. 489.

ma, o fim em si, jamais deixando de ser um meio para a satisfação das necessidades humanas. Isso se torna particularmente claro em sua discussão do que ele qualifica de "comunismo vulgar", isto é, no seu julgamento, um comunismo que dá ênfase exclusivamente à abolição da propriedade privada nos meios de produção. "A propriedade física, imediata, continua sendo (para o comunismo vulgar) o único propósito da vida e da existência; a qualidade do trabalho não é alterada, sendo ele apenas expandido para atingir todas as criaturas... Esse comunismo, ao negar em tudo a personalidade do homem, é apenas a expressão conseqüente da propriedade privada, que é, exatamente, a negação do homem... O comunismo vulgar é apenas o aperfeiçoamento da inveja e do processo de nivelamento com base num mínimo imaginado... A pouca apropriação real (dos poderes humanos) por meio dessa abolição é provada pela negação abstrata de todo o mundo da educação e civilização; a volta à simplicidade do homem pobre, que não é natural, não constitui um passo além da propriedade privada, mas um estágio que não foi atingido sequer pela propriedade privada." ³¹

Muito mais complexos, e sob muitos aspectos contraditórios, são os pontos-de-vista de Marx e Engels sobre a questão do Estado. Não há dúvida quanto a que Marx e Engels tenham alimentado a opinião de que o objetivo do socialismo não era uma sociedade sem classes, mas uma sociedade sem Estado, pelo menos em essência, como define Engels, e de que o Estado teria a função de "administrar as coisas" e não a de "governar o povo". Engels disse, em 1874, de maneira muito similar à da formulação apresentada por Marx em seu relatório da comissão examinadora das atividades dos bakuninistas, em 1872, que "todos os socialistas estão concordes em que o Estado desapareceria em conseqüência da vitória do socialismo." Esses pontos-de-vista antiestatais de Marx e Engels, e sua oposição a uma forma centralizada de autoridade política, encontraram expressão particularmente clara nas declarações de Marx sobre a Comuna de Paris. Em seu discurso ante o Conselho Geral da Internacional, sobre a guerra civil na França, Marx frisou a necessidade de descentralização, em lugar de um poder estatal centralizado,

(31) *Ibid.*, pp. 233 e 234.

cujas origens estão no princípio da monarquia absoluta. Haveria uma comunidade grandemente descentralizada. "As poucas funções, ainda importantes, deixadas ao governo central, seriam transferidas aos funcionários comunais, i. e., estritamente responsáveis... A constituição comunal renderia ao corpo social todos os poderes até então devorados pelas excrescências parasitas do 'Estado', que engorda às custas da sociedade e inibe a liberdade de movimento." Ele vê na Comuna "a forma política finalmente descoberta, sob cujo signo a liberação econômica do trabalho pode avançar." A Comuna desejava "tornar uma verdade a propriedade individual pela conversão dos meios de produção, terra e capital em meros instrumentos de trabalho livre e associado, sendo o trabalho amalgamado em Cooperativas de Produtores." ³²

Eduard Bernstein chamou a atenção para a semelhança entre esses conceitos de Marx e os pontos-de-vista antiestatais e anti-centralistas de Proudhon, enquanto Lênine alegava que os comentários de Marx não indicavam, de forma alguma, que ele fosse favorável à descentralização. Parece que tanto Bernstein como Lênine estavam certos em sua interpretação da posição de Marx e Engels, e que a solução da contradição está em se entender o fato de Marx defender a descentralização e desaparecimento do Estado como objetivo pelo qual o socialismo deveria lutar, e o qual ele eventualmente atingiria, mas pensava que isso só poderia acontecer depois e não antes de a classe trabalhadora ter conquistado o poder e transformado o Estado. A conquista do Estado, era, para Marx, o meio necessário para atingir o fim, a sua abolição.

Contudo, ao considerar-se as atividades de Marx na Primeira Internacional e a sua atitude dogmática e intolerante com todos os que discordavam dele nas mínimas coisas, pouca dúvida poderá restar quanto a que a interpretação centralista de seu pensamento, por Lênine, não lhe fez justiça alguma, embora a concordância centralista de Marx com Proudhon tenha sido também uma parte genuína dos seus pontos-de-vista e suas doutrinas.

(32) Extraído de *Paths in Utopia*, de M. Buber, The Macmillan Company, Nova York, 1950, pp. 86, 87.

Precisamente nesse centralismo de Marx está a base do trágico desenvolvimento do socialismo na Rússia. Embora Lênine pudesse ter desejado a realização eventual da descentralização, idéia que foi, na realidade, manifestada no conceito dos soviets, que deixava a decisão arraigada no nível menor e mais concreto dos grupos descentralizados, o stalinismo desenvolveu um dos aspectos da contradição, o princípio da centralização, transformando-o na prática da mais impiedosa organização estatal que o mundo moderno jamais viu, ultrapassando até o princípio de centralização seguido pelo fascismo e nazismo.

A contradição em Marx é mais profunda do que se pode depreender da contradição entre os princípios de centralização e descentralização. Por um lado, Marx, como outros socialistas, estava convencido de que a emancipação do homem não era primordialmente questão política, mas econômica e social; de que a resposta para o problema da liberdade não seria encontrada na mudança da forma política do governo, mas na transformação econômica e social da sociedade. Por outro lado, e a despeito de suas próprias teorias, Marx e Engels foram, sob muitos aspectos, vitimados pelo conceito tradicional de domínio da esfera política sobre a esfera sócio-econômica. Não conseguiram libertar-se da opinião tradicional sobre a importância do poder estatal e político, da idéia da significação primordial da mera mudança política, a qual fôra o princípio orientador das revoluções da classe média nos séculos XVII e XVIII. Sob esse aspecto, Marx e Engels foram muito mais pensadores "burgueses" do que homens como Proudhon, Bakunin, Kropotkin e Landauer. Por mais paradoxal que pareça, o desenvolvimento leninista do socialismo representa uma regressão aos conceitos burgueses de Estado e poder político, e não um avanço para o novo conceito socialista conforme foi mais claramente expressado por Owen, Proudhon e outros. Esse paradoxo no pensamento de Marx foi claramente expressado por Buber: "Marx aceitou esses componentes essenciais da idéia de comuna, mas sem comparar o seu peso com o do seu próprio centralismo, e escolher entre este conceito e aqueles. O fato de ele não ter divisado o problema assim criado se deve à hegemonia do seu ponto-de-vista político; uma hegemonia que, para ele, persistiu em todos os aspectos relacionados com a revolução, sua preparação e seus efeitos. Das três formas de pensar sobre questões públicas —

econômica, social e política — Marx escreveu a primeira com metódica mestria, devotou-se apaixonadamente à terceira, mas — por mais absurdo que possa soar aos ouvidos do marxista elementar — apenas muito raramente entrou em contato mais íntimo com a segunda, e ela jamais se tornou, nêle, um fator decisivo." ³³

Estritamente relacionada com o centralismo de Marx, vemos a sua atitude no que concerne à ação revolucionária. Embora seja verídico terem Marx e Engels admitido que o controle socialista do Estado não deva ser necessariamente adquirido pela força e revolução (como, por exemplo, na Inglaterra e nos Estados Unidos), é igualmente verídico que, no todo, eles acreditavam que a classe trabalhadora, a fim de atingir os seus objetivos, tinha de conquistar o poder pela revolução. Eles eram, na realidade, favoráveis ao serviço militar universal, e, por vezes, às guerras internacionais, como meios que facilitariam a conquista revolucionária do poder. A nossa geração testemunhou os trágicos resultados da força e da ditadura na Rússia; vimos que a aplicação da força na sociedade é tão destrutiva do bem-estar humano quanto a sua aplicação nas relações internacionais sob a forma de guerra. Mas acusar Marx, hoje, de ter advogado a força e a revolução é praticar uma adulteração dos fatos. A idéia de revolução política não é uma idéia especificamente marxista ou socialista, mas a idéia tradicional da sociedade da classe média, burguesa, dos últimos trezentos anos. Mercê do fato de ter a classe média acreditado que a abolição do poder político retido pela monarquia e a conquista do poder pelo povo constituiriam uma solução para o problema social, a revolução política foi vista como um meio para a conquista da liberdade. A nossa democracia moderna é o resultado da força e da revolução, e a revolução Kerensky, de 1917, e a revolução alemã, de 1918, foram recebidas com agrado pelos países ocidentais. Constituiu um erro trágico de Marx, um erro que contribuiu para o desenvolvimento do stalinismo, não se ter ele libertado da tradicional superestima do poder político e da força; mas essas idéias faziam parte da herança de então, e não do novo conceito socialista.

(³³) Buber, *loc. cit.*, pp. 95 e 96.

Até mesmo uma discussão ligeira de Marx estaria incompleta sem uma referência à sua teoria do materialismo histórico. Na história do pensamento, essa teoria é, provavelmente, a mais duradoura e importante contribuição de Marx para a compreensão das leis que governam a sociedade. Sua premissa é que, antes de o homem poder empenhar-se em qualquer tipo de atividade cultural, deverá ele produzir os meios de sua subsistência física. As formas pelas quais ele produz e consome são determinadas por um número de condições objetivas: sua própria constituição fisiológica, a capacidade produtiva à sua disposição, as quais são, por sua vez, condicionadas pela fertilidade do solo, pelos recursos naturais, pelos meios de comunicação e técnicos por ele desenvolvidos. Marx afirma que as condições materiais do homem determinam a sua forma de produzir e consumir, e que estas, por sua vez, determinam a sua organização sócio-política, sua prática da vida, e, eventualmente, sua forma de pensar e sentir. Um dos mais disseminados erros de apreciação dessa teoria é a sua interpretação como se Marx tivesse afirmado que a luta pelo lucro constituísse o principal motivo do homem. Essa é, na verdade, a característica dominante do pensamento capitalista, um conceito que tem afirmado reiteradamente que o principal incentivo do trabalho do homem é o seu interesse pela recompensa monetária. O conceito de Marx sobre a significação do fator econômico não era de caráter psicológico, isto é, não o considerava uma motivação econômica no sentido subjetivo; era um conceito sociológico, no qual o desenvolvimento econômico era a condição objetiva para o desenvolvimento cultural.³⁴ A sua principal crítica ao capitalismo era exatamente que o capitalismo paralisara o homem com a preponderância dos interesses econômicos, e socialismo, para ele, era uma sociedade na qual o homem seria libertado dessa dominação por uma forma de organização econômica mais racional e, portanto, mais produtiva. O materialismo de Marx era essencialmente diferente do

(34) Consultar, a esse respeito, minha discussão em *Zur Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie*, em *Ztsch f. Sozialforschung*, Leipzig, 1932, e a discussão de J. A. Schumpeter sobre marxismo em *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper and Brothers, Nova York, 1947, pp. 11, 12.

materialismo que prevaleceu no século XIX. Neste segundo tipo de materialismo, o fenômeno espiritual era considerado ocasionado pelo fenômeno material. Assim, por exemplo, os mais extremos representantes desse tipo de materialismo acreditavam que o pensamento fôsse produto da atividade cerebral, "como a urina é o produto da atividade renal". A opinião de Marx, por outro lado, era que os fenômenos mentais e espirituais devem ser compreendidos como uma consequência de toda prática da vida, como o resultado de um tipo de relação entre o indivíduo, seus semelhantes e a Natureza. Marx, em seu método dialético, superou o materialismo do século XIX, desenvolvendo uma teoria verdadeiramente dinâmica e totalista baseada na atividade do homem e não em sua fisiologia.

A teoria do materialismo histórico oferece importantes conceitos científicos para a compreensão das leis da História; teria revelado mais frutífera, se os seguidores de Marx a tivessem desenvolvido mais, em vez de permitir que ela se atolasse num dogmatismo estéril. O ponto que lhes permitiria conseguir o aperfeiçoamento seria reconhecer que Marx e Engels deram apenas o primeiro passo, qual o de ver a correlação entre o desenvolvimento da economia e a cultura. Marx subestimou a complexidade das paixões humanas. Não reconheceu suficientemente que a natureza humana tem ela própria necessidades e leis que estão em constante interação com as condições econômicas que moldam o desenvolvimento histórico;³⁵ carente de introspecções psicológicas satisfatórias, ele não desenvolveu um conceito suficiente sobre o caráter humano, e não se apercebeu do fato de que, conquanto o homem fôsse moldado pela forma de organização econômica e social, ele também a moldava. Não divisoou suficientemente as paixões e anseios arraigados na natureza humana e nas condições de sua existência, que são, em si, a mais poderosa força impulsionadora do desenvolvimento humano. Mas essas deficiências são limitações do unilateralismo, presentes em todo conceito científico produtivo, e Marx e Engels estavam, eles próprios, cientes dessas limitações. Engels expres-

(35) Consultar a minha análise sobre essa interação em *Escape from Freedom*, Rinehart & Company, Nova York, 1941. (Tradução brasileira: *O Medo à Liberdade*, Zahar Editores, Rio, 1960).

sou esse reconhecimento em carta bem conhecida, na qual disse que, pelo fato de essas limitações terem sido descobertas muito recentemente, Marx e ele não deram atenção suficiente ao caso de a História não ser determinada apenas por condições econômicas e de os fatores culturais também influírem sobre as bases econômicas da sociedade.

A preocupação de Marx se concentrou cada vez mais em torno da análise puramente econômica do capitalismo. A significação de sua teoria econômica não se altera pelo fato de suas suposições e, previsões básicas estarem apenas parcialmente certas e, até um grau considerável, erradas, verificando-se este último caso especialmente no tocante à sua suposição da necessidade da deterioração (relativa) da classe trabalhadora. Também errou em sua idealização romântica da classe trabalhadora, o que foi resultado de um plano puramente teórico e não da observação da realidade humana da classe trabalhadora. Mas, sejam quais forem os seus defeitos, sua teoria econômica e sua análise penetrante da estrutura econômica do capitalismo constituem progresso definitivo sobre todas as demais teorias socialistas, do ponto-de-vista científico.

Contudo, esse vigor foi, ao mesmo tempo, a sua fraqueza. Conquanto Marx tenha iniciado a sua análise econômica com a intenção de descobrir as condições que motivam a alienação do homem, e embora acreditasse que isso exigiria apenas um estudo ligeiro, ele gastou a maior parte do seu trabalho científico quase exclusivamente com a análise econômica; e, conquanto ele também não tenha perdido de vista o seu objetivo — a emancipação do homem —, tanto a crítica ao capitalismo como o objetivo socialista em termos humanos foram cada vez mais perdendo em vulto para as considerações econômicas. Ele não reconheceu no homem as forças irracionais que o fazem temer a liberdade e produzem sua sede de poder e destruição. Pelo contrário, verifica-se, a solapar o seu conceito sobre o homem, a suposição implícita da bondade natural do homem, a qual se manifestaria assim que retirados os paralisadores grilhões econômicos. A famosa declaração, no final do Manifesto Comunista, de que "os trabalhadores nada têm a perder além dos seus grilhões", contém profundo erro psicológico. Com os seus grilhões, eles também tinham de perder todas aquelas necessidades e insatisfações irra-

cionais que se originaram enquanto ainda estavam agrilhoados. A esse respeito, Marx e Engels jamais transcenderam ao otimismo ingênuo do século XVIII.

Essa subestima da complexidade das paixões humanas conduziu aos três erros, mais perigosos do pensamento de Marx. Antes de mais nada, a sua negligência quanto ao fator moral no homem. Justamente por haver admitido que a bondade do homem se manifestaria automaticamente ao serem atingidas as mudanças econômicas, ele não percebeu que uma sociedade melhor não poderia ser realizada por criaturas que não tivessem passado por uma mudança moral em seu íntimo. Ele não deu atenção alguma, pelo menos explicitamente, à necessidade de uma nova orientação moral, sem a qual todas as mudanças políticas e morais são fúteis.

O segundo erro, emergindo da mesma fonte, foi a grotesca falha de julgamento de Marx das possibilidades de realização do socialismo. Em contraste com homens como Proudhon e Bakunin (e, mais tarde, Jack London, em sua obra "Iron Heel"), que anteviram a escuridão que envolveria o mundo ocidental antes de brilhar uma nova luz, Marx e Engels acreditaram no advento imediato da "boa sociedade", revelando-se apenas fugazmente cônscios da possibilidade de um novo barbarismo sob a forma de autoritarismos comunista e fascista e de guerras inimaginavelmente destruidoras. Esse erro de apreensão, destituído de realismo, foi o responsável por muitos dos erros teóricos e políticos do pensamento de Marx e Engels e a base da destruição do socialismo, que teve o seu início com Lênine.

O terceiro erro foi o conceito de Marx de que a socialização dos meios de produção era não apenas a condição necessária mas suficiente para a transformação da sociedade capitalista em sociedade cooperativa socialista. No âmago deste erro encontra-se novamente o seu quadro racionalista supersimplificado e superotimista do homem. Assim como Freud acreditou que a libertação do homem dos tabus sexuais anormais e superestritos conduzi-lo-ia à saúde mental, Marx acreditou que a emancipação da exploração produziria automaticamente seres livres e cooperativos. Ele se mostrou tão otimista quanto aos efeitos imediatos da mudança nos fatores ambientes quanto os enciclopedistas do século XVIII, demonstrando pouca apreciação do po-

der das paixões irracionais e destrutivas que não podiam ser transformadas de um dia para outro por mudanças econômicas. Freud, após a experiência da I Guerra Mundial, identificou essa força de destruição, e mudou drasticamente todo o seu sistema, ao aceitar o desejo de destruição como tão forte e inerradicável quanto Eros. Marx jamais chegou a essa percepção e jamais modificou a sua fórmula simples de socialização dos meios de produção com uma linha reta para o objetivo socialista.

A outra fonte para os seus erros foi a sua superavaliação das configurações políticas e econômicas a que me referi acima. Ele se mostrou curiosamente destituído de realismo, ao ignorar que pouca diferença faz para a personalidade do trabalhador o fato de ser o empreendimento de propriedade do "povo" — Estado —, de uma burocracia governamental ou de uma burocracia privada contratada pelos acionistas. Não viu, em flagrante contraste com o seu pensamento político, que as únicas coisas que importam ao trabalhador são as condições atuais e reais de trabalho, a relação entre o trabalhador e o seu trabalho, e entre ele e os que dirigem o empreendimento.

Parece que nos últimos anos de sua vida, Marx estava disposto a introduzir modificações em sua teoria. A mais importante, provavelmente sob a influência dos trabalhos de Bachofen e Morgan, levou-o a acreditar que a comunidade agrária primitiva, baseada na cooperação e propriedade comum da terra, representava uma forma potencial de organização social que poderia conduzir diretamente a mais altas formas de socialização, sem a necessidade de passar pela fase de produção capitalista. Ele expressou esse ponto-de-vista em sua resposta a Vera Zazulich, que o consultara sobre a sua atitude quanto aos "mir", as velhas formas de comunidade agrícola na Rússia. G. Fuchs chamou a atenção³⁶ para a grande significação dessa mudança na teoria de Marx, e também para o fato de Marx se ter revelado, nos últimos oito anos de sua vida, desapontado e desencorajado, pressentindo o fracasso de suas esperanças revolucionárias. Engels reconheceu, conforme mencionei acima, o erro da falta de atenção pela força das idéias nas suas teorias e de

(36) Em comunicações pessoais.

Marx sobre o materialismo histórico, mas não competiu a Marx e Engels realizar as drásticas revisões do seu sistema.

Para nós, já meado o século XX, é muito fácil reconhecer a falácia de Marx. Testemunhamos a trágica ilustração dessa falácia ocorrendo na Rússia. Embora o stalinismo tenha provado que uma economia socialista pode operar com sucesso do ponto-de-vista econômico, também provou que ela não é, em si, um meio tendente a criar um espírito de igualdade e cooperação; mostrou que a posse dos meios de produção pelo "povo" pode tornar-se o disfarce ideológico para a exploração do povo por uma burocracia industrial, militar e política. A socialização de certas indústrias na Inglaterra, empreendida pelo Governo trabalhista, tende a mostrar que para o mineiro ou para o trabalhador siderúrgico ou das indústrias químicas da Grã-Bretanha pouco importa quem nomeie os gerentes do empreendimento para o qual trabalhe, uma vez que as condições atuais e reais do seu trabalho continuam as mesmas.

Sumariando, pode-se dizer que os objetivos finais do socialismo marxista eram essencialmente iguais aos das outras escolas socialistas: emancipação do homem do domínio da exploração pelo homem, a sua libertação da preponderância do reino econômico, a sua restauração na categoria de objetivo supremo da vida social, criando uma nova unidade entre homem e homem e entre o homem e a Natureza. Os erros de Marx e Engels, sua superestima dos fatores políticos e legais, seu otimismo ingênuo, sua orientação centralista, foram devidos ao fato de estarem eles muito mais arraigados à tradição de classe média dos séculos XVIII e XIX, tanto psicológica quanto intelectualmente, do que homens como Fourier, Owen, Proudhon e Kropotkin.

Os erros de Marx se tornaram historicamente importantes porque o conceito marxista de socialismo se tornou vitorioso no movimento sindical europeu continental. Os sucessores de Marx e Engels no movimento trabalhista europeu se deixaram influir de tal forma pela autoridade de Marx que não aprimoraram a teoria, limitando-se, em grande parte, a repetir as velhas fórmulas com esterilidade crescente.

Após a I Guerra Mundial, o movimento sindical marxista tornou-se estritamente dividido em dois campos hostis. Sua ala

social-democrata, após o colapso moral durante a I Guerra Mundial, tornou-se cada vez mais um partido representativo dos interesses puramente econômicos da classe trabalhadora, juntamente com os sindicatos, dos quais éle, por sua vez, dependia. Conservou a fórmula marxista da "socialização dos meios de produção" como um ritual a ser pronunciado pelos padres do partido nas ocasiões oportunas. A ala comunista deu um salto desesperado, tentando construir uma sociedade sôbre nada além de um conceito de conquista do poder e de socialização dos meios de produção; os resultados desse salto conduziram a resultados ainda mais atemorizadores do que a perda de fé nos partidos social-democratas.

Contraditórias como são as evoluções dessas duas alas do socialismo marxista, elas têm, contudo, certos elementos em comum. Primeiro, a profunda desilusão e impotência com relação às esperanças superotimistas inerentes à fase inicial do marxismo. Na Ala Direita, essa desilusão conduziu freqüentemente à aceitação do nacionalismo, ao abandono de uma visão genuinamente socialista e de toda crítica à sociedade capitalista. A mesma desilusão conduziu a Ala Comunista, liderada por Lênine, a um ato de desespero, a uma concentração de todos os esforços em âmbitos políticos e puramente econômicos, uma ênfase que, por sua negligência no tocante à esfera social, foi a contradição completa da própria essência da teoria socialista.

O outro ponto que ambas as alas do movimento marxista têm em comum é o seu completo descaso pelo homem (no caso da Rússia). A crítica ao capitalismo tornou-se uma crítica do ponto-de-vista econômico. No século XIX, quando a classe trabalhadora sofria a exploração desapiada e vivia em nível inferior ao mínimo condizente com a dignidade da existência, essa crítica se justificava. Com o desenvolvimento do capitalismo no século XX, ela se tornou cada vez mais obsoleta; no entanto, constitui apenas uma consequência lógica dessa atitude o fato de a burocracia stalinista da Rússia ainda continuar declarando à população a estultícia de que os trabalhadores dos países capitalistas continuavam terrivelmente pobres e carentes de qualquer base decente de subsistência. O conceito de socialismo se deteriorou cada vez mais; na Rússia, transformou-se na fórmula de que socialismo significa propriedade dos meios de produção

pelo Estado. Nos países ocidentais, o socialismo tendeu cada vez mais para a significação de maiores salários para os trabalhadores e para a perda do significado messiânico, o seu atrativo para os grandes anseios e necessidades do homem. Digo, intencionalmente, que éle "tendeu", porque o socialismo não perdeu completamente o seu sentido humanista e religioso. Chegou a tornar-se, mesmo depois de 1914, o principal conforto moral para milhões de trabalhadores e intelectuais europeus, uma expressão de sua esperança de libertação do homem, de estabelecimento de novos valores morais, de realização da solidariedade humana. A severa crítica feita nas páginas anteriores visava principalmente a acentuar a necessidade de o socialismo democrata voltar aos aspectos humanos do problema social e concentrar-se nêles; deve-se criticar o capitalismo levando em conta o que éle faz às qualidades do homem, à sua alma e ao seu espírito; deve-se considerar qualquer visão do socialismo em termos humanos, indagando-se sob a fórmula pela qual uma sociedade socialista contribuirá para pôr fim à alienação do homem, à idolatria da economia e do Estado.

Caminhos para a Sanidade

CONSIDERAÇÕES GERAIS

CONSTATAMOS notável concordância entre as várias críticas ao capitalismo. Embora seja verdade que o capitalismo do século XIX tenha sido criticado por sua negligência no tocante ao bem-estar dos trabalhadores, esse não foi jamais o principal motivo de crítica. Owen e Proudhon, Tolstoy e Bakunin, Durkheim e Marx, Einstein e Schweitzer falaram sobre o *homem* e do que lhe acontece em nosso sistema industrial. Embora tenham expressado essa crítica em conceitos diversos, todos eles constataram que o homem perdeu o seu lugar central, que ele foi transformado em instrumento dos propósitos dos interesses econômicos, que ele foi alheado de seus semelhantes e da Natureza, perdendo sua relação com eles, que deixou de ter uma vida significativa. Tentei expressar a mesma idéia através do conceito de alienação e mostrando psicologicamente quais os resultados psicológicos da alienação; que o homem é uma orientação receptiva e de personalidade-mercadoria, deixando de ser produtivo; que ele perde a sua sensação do eu, passa a depender de aprovação alheia, tendendo, assim, a conformar-se, mas sentindo-se, assim mesmo, inseguro; que ele é insatisfeito, amuado e ansioso, e gasta a maior parte de sua energia na tentativa de compensar ou abafar sua ansiedade. Sua inteligência é excelente, sua razão se deteriora e, em vista dos seus poderes técnicos, ele ameaça seriamente a existência da civilização e até da raça humana.

Ao apreciarmos os pontos-de-vista sobre as causas desse fenômeno, encontraremos menos concordância do que no tocante ao diagnóstico das doenças. Enquanto o início do século XIX re-

velava facilidade para considerar as causas de todo mal como sendo a falta de liberdade política, e especialmente, do sufrágio político, os socialistas, especialmente os marxistas, acentuavam a significação dos fatores econômicos. Eles acreditavam que a alienação do homem fôsse resultado do seu papel como objeto de exploração e uso. Pensadores como Burckhardt e Tolstoy, por um lado, acentuaram o empobrecimento espiritual e moral como causa para a decadência do homem ocidental; Freud acreditou que o problema que aflige o homem moderno fôsse a super-repressão de seus impulsos instintivos com suas manifestações neuróticas resultantes. Mas qualquer explanação que analise um setor com a exclusão de outros é desequilibrada, e, por isso, errada. As explicações sócio-econômicas, espirituais e psicológicas observam os mesmos fenômenos sob aspectos diferentes, sendo o objetivo de qualquer análise teórica, precisamente determinar como esses diversos aspectos se inter-relacionam e interatuam.

O que é verdadeiro no tocante às causas é, naturalmente, verdadeiro no tocante aos remédios com os quais os defeitos do homem moderno podem ser corrigidos. Se acredito que "a causa" da doença é econômica, ou espiritual, ou psicológica, necessariamente acredito que a medicação "da causa" conduz à sanidade. Por outro lado, se vejo como os vários aspectos se inter-relacionam, devo chegar à conclusão de que a sanidade e a saúde mental podem ser conseguidas exclusivamente por mudanças simultâneas na esfera da organização industrial e política, da orientação espiritual e filosófica, da estrutura do caráter e das atividades culturais. A concentração do esforço em qualquer uma dessas esferas, com a exclusão ou negligência de qualquer das outras, tem ação destrutiva sobre toda a modificação. Aí parece estar, em verdade, um dos mais importantes obstáculos ao progresso da humanidade. O cristianismo pregou a renovação espiritual, negligenciando as mudanças na ordem social, sem as quais a renovação espiritual tem de continuar inoperante para a maioria das criaturas. A era do Iluminismo postulou como mais altas normas o julgamento e a razão independentes; pregou a igualdade política, sem ver que ela não pode conduzir à realização da fraternidade entre os homens, quando não acompanhada de uma mudança fundamental na organização sócio-econômica. O socialismo, especialmente o marxismo, acentuou a necessidade

de mudanças sociais e econômicas e negligenciou a necessidade de mudança interior nos seres humanos, sem a qual a mudança econômica jamais poderá conduzir a uma "boa sociedade". Cada um desses grandes movimentos de reforma dos últimos dois mil anos acentuou um dos setores da vida, com a exclusão dos outros; suas propostas para a reforma e renovação foram radicais — mas seus resultados foram um fracasso quase completo. A pregação do Evangelho conduziu ao estabelecimento da Igreja Católica; os ensinamentos dos racionalistas do século XVIII conduziram a Robespierre e Napoleão; as doutrinas de Marx conduziram a Stalin. Os resultados dificilmente poderiam ter sido diferentes. O homem é uma unidade; seu pensamento, seu sentimento e sua prática da vida são inseparavelmente unidos. Ele não pode ser livre em pensamento, quando não é emocionalmente livre; não pode ser emocionalmente livre, quando é dependente e sem liberdade em sua prática da vida, em suas relações econômicas e sociais. A tentativa de avançar radicalmente num setor com exclusão de outros tem necessariamente de conduzir ao resultado que conduziu: as exigências radicais numa esfera atendidas apenas para alguns indivíduos, enquanto para a maioria deles tornam-se meras fórmulas e rituais, servindo para disfarçar o fato de nada ter mudado em outras esferas. Indubitavelmente, um passo de progresso integrado em todas as esferas da vida terá resultados de maior alcance e mais duradouros para o progresso da raça humana do que cem passos pregados — e até vividos por um curto período — numa só esfera. Os vários milhares de anos de fracasso do "progresso isolado" devem constituir lição assaz convincente.

Estreitamente relacionado com esse problema está o do *radicalismo e reforma*, que parece formar a linha divisória entre as várias soluções políticas. No entanto, uma análise mais acurada pode mostrar que essa diferenciação, conforme é comumente concebida, é decepcionante. Há reforma e reforma; a reforma pode ser *radical*, isto é, atingindo as raízes, ou pode ser *superficial*, tentando remendar sintomas sem atingir as causas. A reforma que não seja radical, nesse sentido, jamais atinge os seus objetivos, terminando, eventualmente, em direção oposta. Por outro lado, o chamado "radicalismo", que acredita podermos resolver os problemas pela força, onde são necessárias a observação, a paciência e a atividade ininterrupta, é tão irrealista e fic-

ção quanto a reforma. Historicamente falando, ambos com frequência conduzem aos mesmos resultados. A revolução dos bolchevistas conduziu ao stalinismo, a reforma dos social-democratas da ala direita, na Alemanha, conduziu a Hitler. O verdadeiro espírito de reforma não está no seu compasso, mas em seu realismo, em seu verdadeiro "radicalismo"; é a questão de saber se ela vai até as raízes e tenta modificar as causas — ou se permanece na superfície e tenta lidar apenas com sintomas.

Para que possamos discutir neste capítulo os caminhos para a sanidade, isto é, os métodos de cura, devemos fazer uma pausa momentânea, aqui, e indagar de nós mesmos o que sabemos sobre a natureza da cura em casos de doenças mentais individuais. A cura da patologia social deve seguir o mesmo princípio, porquanto ela é a patologia de tantos seres humanos, e não de uma entidade além ou à parte dos indivíduos.

São as seguintes, principalmente, as condições para a cura da patologia individual:

1) Deve ter ocorrido um fenômeno contrário ao funcionamento apropriado da psique. Na teoria de Freud, isso significa que a libido falhou em desenvolver-se normalmente e que, como resultado, se produzem sintomas. Na estrutura de referência da Psicanálise humanista, as causas da patologia estão no fracasso em produzir uma orientação produtiva, o que resulta no desenvolvimento de paixões irracionais, especialmente de anseios incestuosos, destrutivos e exploradores. O fato de sofrer, consciente ou inconsciente, resultante da falha do desenvolvimento normal, produz um *desejo dinâmico de superar o sofrimento, isto é, de mudança no sentido da saúde*. Esse anseio pela saúde tanto em nosso organismo físico como mental é a base para a cura da doença, estando ausente apenas no mais sério estado patológico.

2) O primeiro passo necessário para permitir que essa tendência para a saúde opere é a *consciência* do sofrimento e do que está afastado e dissociado de nossa personalidade consciente. Na doutrina de Freud, a repressão se refere principalmente aos anseios *sexuais*. Em nossa estrutura de referência, diz respeito às nossas paixões irracionais reprimidas, à nossa sensação de solidão e futilidade reprimida e ao anseio de amor e produtividade, também reprimido.

3) A autoconsciência crescente pode tornar-se plenamente eficaz somente se for dado o passo seguinte, o da mudança da prática da vida que tenha sido erguida à base de estrutura neurótica, e que a reproduz constantemente. Por exemplo, um paciente cujo caráter neurótico faz com que ele deseje submeter-se a autoridades paternas geralmente constrói uma vida na qual ele escolhe imagens paternas dominadoras ou sádicas para chefes, professores etc. Só poderá ser curado se mudar sua situação realista da vida de forma que ela não reproduza constantemente as tendências submissivas que ele deseja eliminar. Mais ainda, deve mudar os seus sistemas de valores, normas e ideais, de forma que eles intensifiquem e não bloqueiem os seus anseios de saúde e maturidade.

As mesmas condições — *conflito* com as exigências da natureza humana e o sofrimento resultante, *consciência* do que esteja afastado, e *mudança* da situação real e dos valores e normas — também são necessárias à cura da patologia social.

O propósito do capítulo anterior foi mostrar o conflito entre as necessidades humanas e a nossa estrutura social e promover a percepção dos nossos conflitos e do que está dissociado. A intenção, no presente capítulo, é discutir as várias possibilidades de mudança prática da nossa organização econômica, política e social.

Contudo, antes de iniciarmos a discussão das questões práticas, consideremos uma vez mais o que, com base nas premissas desenvolvidas no início deste livro, constitui a sanidade mental, e que tipo de cultura poderia ser considerada conducente à saúde mental.

A pessoa mentalmente sadia é produtiva e inalienada; a pessoa que se associa ao mundo com amor, e que usa a sua razão para conhecer a realidade objetivamente; que se sente como uma entidade única e individual, e, ao mesmo tempo, uma com seus semelhantes; que não é sujeita à autoridade irracional, e aceita, prazerosamente, a autoridade racional da consciência e da razão; que está no processo de nascimento enquanto vive, e considera a vida como a mais preciosa oportunidade que lhe é oferecida.

Convém também lembrar que esses objetivos de saúde mental não são ideais que tenham de ser impingidos a uma pessoa, ou que o homem só possa atingi-los se superar a sua "natureza" e sacrificar o seu "egoísmo inato". Pelo contrário, o anseio de saúde mental, de felicidade, harmonia, amor, produtividade, é inerente a todo ser humano que não tenha nascido um idiota mental ou moral. Tendo uma oportunidade, esses anseios se manifestam dominadoramente, como pode ser observado em um sem-número de situações. São necessárias poderosas circunstâncias para perverter e sufocar esse anseio inato de sanidade; e, na verdade, em toda a maior parte da História conhecida, o uso do homem pelo homem tem produzido tal perversão. Acreditar que essa perversão seja inerente ao homem equivale a semear no deserto e alegar que não se pretendia obter a germinação.

Que sociedade corresponde a esse objetivo de saúde mental e qual seria a estrutura de uma sociedade sadia? Antes de mais nada, uma sociedade na qual nenhum homem seja um meio para a consecução dos fins de outrem, mas sempre e sem exceção um fim em si mesmo; portanto, na qual ninguém é usado ou faz uso de si próprio para fins que não sejam o desenvolvimento de seus próprios poderes humanos; na qual o homem é o centro, e na qual todas as atividades econômicas e políticas sejam subordinadas ao objetivo do seu crescimento. Uma sociedade sadia é aquela em que as qualidades como a avareza, a exploração, posse e narcisismo não têm oportunidade de ser usadas em maiores ganhos materiais ou na promoção do prestígio pessoal. E aquela em que a ação em concordância com a consciência é considerada uma qualidade fundamental e necessária e na qual o oportunismo e a falta de princípios sejam considerados anti-sociais; na qual o indivíduo se interessa por questões sociais de forma que estas se tornam questões pessoais; na qual sua relação com seus semelhantes não é separada de suas relações na esfera privada. Uma sociedade sadia é, ainda, aquela que permite ao homem operar dentro de dimensões dirigíveis e observáveis e ser um participante ativo e responsável da vida da sociedade, bem como o senhor de sua própria vida. É uma sociedade que promove a solidariedade humana e não apenas permite que os seus membros se relacionem uns aos outros com amor, mas estimula essa prática; uma sociedade sadia promove a atividade produtiva de todos em seu trabalho, estimula o des-

vendamento da razão e permite ao homem dar expressão a suas necessidades interiores na arte e rituais coletivos.

TRANSFORMAÇÃO ECONÔMICA

a) O SOCIALISMO COMO UM PROBLEMA

Discutimos no capítulo anterior as três respostas para solução do problema da insanidade atual — os totalitarismos, o supercapitalismo e o socialismo. A solução totalitária, seja ela do tipo fascista ou stalinista, só conduz, obviamente, à insanidade e desumanização; a solução pelo supercapitalismo só aprofunda a patologia inerente ao capitalismo; aumenta a alienação do homem, sua automatização, e completa o processo da sua formação em servo do ídolo produção. A única solução construtiva é a do socialismo, que visa a uma reorganização fundamental do nosso sistema econômico e social no sentido de livrar o homem do seu uso como um meio para fins estranhos ao seu íntimo, a criar uma ordem social na qual a solidariedade humana, a razão e a produtividade são estimuladas e não cercadas. No entanto, não pode restar dúvida alguma quanto a que os resultados do socialismo, conforme ele tem sido praticado até o momento, tenham sido pelo menos desapontadores. Quais as razões para esse fracasso? Quais os objetivos e finalidades da reconstrução social e econômica que podem evitar essa falha e conduzir a uma sociedade sadia?

Segundo o socialismo marxista, uma sociedade socialista seria construída com base em duas premissas: a socialização dos meios de produção e distribuição, e uma economia centralizada e planejada. Marx e os primeiros socialistas não duvidaram de que, se esses objetivos fossem conseguidos, seguir-se-iam quase automaticamente a emancipação do homem da alienação e uma sociedade sem classes caracterizada pela fraternidade e justiça. Tudo o que era necessário para a transformação humana, segundo eles, seria o controle do poder pela classe trabalhadora, seja pela força ou pelo voto, a indústria socializada, e a instituição de uma economia planejada. A questão de eles estarem ou não certos em sua suposição não mais constitui assunto aca-

dêmico; a Rússia fez o que os socialistas marxistas julgaram suficiente na esfera econômica. Conquanto o sistema russo tenha mostrado que, economicamente, uma sociedade socializada e planejada pode operar eficientemente, ele provou também não ser essa condição de forma alguma suficiente para criar uma sociedade livre, fraternal e inalienada. Pelo contrário, demonstrou que o planejamento centralizado pode até criar um grau maior de arregimentação e autoritarismo do que o capitalismo ou fascismo. Mas o fato de uma economia socializada e planejada ter sido realizada na Rússia não significa, contudo, que o sistema russo seja a realização do socialismo como Marx e Engels o conceberam. Significa que Marx e Engels erraram ao imaginar que a mudança legal da propriedade e a economia planejada fossem suficientes para produzir as mudanças sociais e humanas por eles desejadas.

Embora a socialização dos meios de produção em combinação com uma economia planejada fossem as exigências centrais do socialismo marxista, existiam algumas outras que falharam completamente em realizar-se na Rússia. Marx não postulou a igualdade completa das rendas, mas tinha em mente uma forte redução da desigualdade existente no capitalismo. Mas a verdade é que a desigualdade de rendas é muito maior na Rússia do que nos Estados Unidos ou Grã-Bretanha. Outra idéia marxista era a de que o socialismo conduziria ao desaparecimento do Estado e ao desaparecimento gradativo das classes sociais. A realidade é que o poder do Estado e a distinção entre as classes sociais são maiores na Rússia do que em qualquer país capitalista. Eventualmente, o centro do conceito marxista de socialismo era o de que o homem, seus poderes emocionais e intelectuais são os objetivos e a finalidade de uma cultura, que as coisas (= capital) devem servir à vida (trabalho) e que a vida não deve estar subordinada ao que é morto. Neste caso, também, o desprezo pelo indivíduo e suas qualidades humanas é maior na Rússia do que em qualquer dos países capitalistas.

Mas a Rússia não foi o único país a experimentar a aplicação dos conceitos econômicos do socialismo marxista. O outro país foi a Grã-Bretanha. Paradoxalmente, o Partido Trabalhista, que não se baseia na teoria marxista, seguiu, em suas medidas práticas, exatamente a linha da doutrina marxista, qual

a de que a realização do socialismo se baseia na socialização da indústria. A diferença em comparação com a Rússia é suficientemente clara. O Partido Trabalhista Britânico baseou-se sempre nos meios pacíficos para a realização dos seus objetivos; sua política não se alicerçou numa exigência do tipo tudo ou nada, mas lhe permitiu socializar a medicina, as atividades bancárias, o aço, as minas, as ferrovias e a indústria química, sem nacionalizar o resto da indústria britânica. Mas, embora tenha introduzido uma economia na qual os elementos socialistas estão misturados com o capitalismo, a idéia principal a basear o objetivo de atingir o socialismo foi a socialização dos meios de produção.

Contudo, embora a experiência britânica se revele menos drástica em seus fracassos, foi também desencorajadora. Por um lado, criou boa dose de arregimentação e burocratização que não a enalteceram aos olhos dos que se interessavam pelo aumento da liberdade e independência humanas. Por outro lado, não realizou nenhuma das proposições básicas do socialismo. Tornou-se bem claro que, para um mineiro ou um operário siderúrgico da Grã-Bretanha, fêz pouquíssima diferença o ser a indústria de propriedade de alguns milhares, ou mesmo de algumas centenas de milhares — como numa corporação pública — ou de propriedade do Estado. Seus salários, direitos, e, mais importante do que tudo, suas condições de trabalho, seu papel no processo de trabalho continuaram essencialmente os mesmos. Existem poucas vantagens produzidas pela nacionalização que o trabalhador não possa conseguir por intermédio dos sindicatos numa economia puramente socialista. Por outro lado, embora o objetivo principal do socialismo não tenha sido realizado pelas medidas introduzidas pelo Governo trabalhista, seria uma cegueira ignorar-se o fato de o socialismo britânico ter produzido mudanças da mais alta importância para a vida do povo britânico. Uma delas é a extensão do sistema de seguro social à saúde. O fato de ninguém na Grã-Bretanha ter de imaginar a doença como uma catástrofe que possa desorganizar completamente a sua vida (já para não falar na possibilidade de perdê-la por falta de cuidados médicos apropriados), poderá ter pouco significado para um membro da classe média ou superior nos Estados Unidos, o qual não tem dificuldade alguma em pagar a conta do médico e a hospitalização. Mas

constitui um aprimoramento fundamental comparável ao progresso realizado pela introdução da educação pública. Também é verdadeiro que a nacionalização da indústria, ainda que em grau limitado, como aconteceu na Grã-Bretanha (aproximadamente 1/5 da indústria total), permitiu ao Estado regular até certo ponto a economia total, do que toda a economia britânica se beneficiou.

Mas, a despeito de todo o respeito e apreciação que se devam às realizações do Governo trabalhista, torna-se forçoso reconhecer que suas medidas não foram conducentes à realização do socialismo, considerando-se este em seu sentido mais humano do que puramente econômico. E, se alguém argumentar que o Partido Trabalhista apenas iniciou a realização do seu programa, que ele teria introduzido o socialismo caso tivesse permanecido por mais tempo no poder, tal argumento não resultará bastante convincente. Visualizando-se a socialização de toda a indústria pesada britânica, pode-se ver maior segurança e maior prosperidade, não se podendo temer que a nova burocracia fôsse mais perigosa para a liberdade do que a burocracia da General Motors ou da General Electric. Mas, a despeito de tudo o que se possa dizer sobre suas vantagens, tal socialização e planejamento não seriam socialismo no sentido de uma nova forma de vida, de uma sociedade constituída de solidariedade e fé, na qual o indivíduo se tenha encontrado e emergido da alienação inerente ao sistema capitalista.

O resultado aterrador do comunismo soviético, de um lado, e os resultados desapontadores do socialismo do Partido Trabalhista, de outro, conduziram a um estado de resignação e desesperança entre muitos socialistas democratas. Alguns ainda continuam acreditando no socialismo, porém muito mais em razão do orgulho e da teimosia do que de convicções reais. Outros, ocupados com tarefas menores ou maiores num dos partidos socialistas, não se devotam muito à reflexão, satisfazendo-se com as atividades práticas ao seu alcance; ainda outros, que perderam a fé numa renovação da sociedade, consideram sua tarefa principal liderar a cruzada contra o comunismo russo; enquanto reiteram as acusações contra o comunismo, bem conhecidas e aceitas por todos os não-stalinistas, furtam-se a qualquer crítica radical ao capitalismo e a apresentar quaisquer propostas para o fun-

cionamento do socialismo democrata. Dão a impressão de que tudo estará bem no mundo se apenas ele puder ser salvo da ameaça comunista; agem como amantes desapontados que tenham perdido a fé no amor.

Como expressão sintomática do desencorajamento geral entre os socialistas democratas, cito o trecho de R. H. S. Crossmann, um dos líderes mais imaginosos e ativos da ala esquerda do Partido Trabalhista. "Vivendo não numa época de avanço constante para um capitalismo de bem-estar mundial", escreve ele, "mas de revolução mundial, é estultícia admitirmos que a tarefa dos socialistas seja a de ajudar à melhoria gradual dos bens materiais da raça humana e à ampliação gradual da área de liberdade humana. Todas as forças da História impulsionam rumo ao totalitarismo: no bloco russo, devido à política racionada do Kremlin; no mundo livre, devido ao crescimento da sociedade de gerência ("managerial society"), aos efeitos do rearranjo total, e à repressão das aspirações coloniais. A tarefa do socialismo não é nem acelerar essa Revolução Política, nem se opor a ela (o que seria tão fútil quanto a oposição à revolução industrial, há cem anos), mas civilizá-la."¹

Parece-me que o pessimismo de Crossman conduz a dois erros. Um é a suposição de que o totalitarismo da gerência ou do stalinismo possa ser "civilizado". Se definirmos como civilizado um sistema menos cruel do que a ditadura stalinista, Crossman estará certo. Mas a versão apresentada em *Admirável Mundo Novo*, baseada inteiramente na sugestão e condicionamento, é tão desumana e insana quanto a versão de Orwell em "1984". Nenhuma das duas versões de sociedade completamente alienada pode ser humanizada. O outro erro está no próprio pessimismo de Crossman. O socialismo, em suas aspirações humanas e morais genuínas, ainda é a aspiração, em potencial, de muitos milhões no mundo inteiro, e as condições objetivas para um socialismo democrata humanista se oferecem mais hoje do que no século XIX. As razões para essa suposição estão implícitas na tentativa que faremos, mais adiante, de esboçar algumas das

(1) *New Fabian Essays*, ed. por R. H. S. Crossman, Turnstile Press, Londres, 1953, p. 31.

propostas para uma transformação socialista nas esferas econômica, política e cultural. Antes de prosseguir, contudo, devo declarar, embora isso não seja muito necessário, que as minhas propostas não constituem novidade nem esgotam o assunto, ou são necessariamente corretas em seus detalhes. São apresentadas na crença da necessidade de passar da discussão generalizada de princípios para os problemas práticos sobre como esses princípios podem ser realizados. Muito antes da democracia política ter sido realizada, os pensadores do século XVIII discutiram os esboços dos princípios constitucionais que mostrariam que — e como — a organização democrática do Estado era possível. O problema, no século XX, é discutir e transformá-la numa verdadeira sociedade humana. As objeções apresentadas são em grande parte baseadas no pessimismo e numa profunda carência de fé. Alega-se que o progresso da sociedade de gerência ("managerial") e a manipulação implícita do homem não poderão ser eliminados se não regredirmos à era da roca, porque a indústria moderna exige gerentes e autômatos. Outras objeções se devem à falta de imaginação. Ainda outras, ao temor profundamente consolidado de ser libertado dos comandos e receber a liberdade para viver. No entanto está além de qualquer dúvida que os problemas da transformação social não sejam tão difíceis de resolver — teórica e praticamente — quanto os problemas técnicos que os nossos químicos e físicos resolveram. E também não se pode duvidar de que necessitemos mais de um renascimento humano do que de aviões e televisão. Até apenas uma fração da razão e senso prático usados pelas Ciências Naturais, quando aplicada aos problemas humanos, permitirá a continuação da tarefa de que tanto se orgulhavam os nossos ancestrais do século XVIII.

b) O PRINCÍPIO DO SOCIALISMO COMUNITÁRIO

A ênfase marxista à socialização dos meios de produção foi influenciada, em si, pelo capitalismo do século XIX. Os direitos de propriedade foram as categorias centrais da economia

capitalista, e Marx continuou dentro dessa estrutura de referência ao definir o socialismo como a reversão do sistema de propriedade capitalista, exigindo a "expropriação dos expropriados." Aqui, como em sua orientação de estabelecer o choque de fatores políticos *versus* fatores sociais, Marx e Engels foram muito mais influenciados pelo espírito burguês do que outras escolas de pensamento socialistas, as quais estavam interessadas pela função do trabalhador no processo de trabalho, pela sua relação social com os outros na fábrica, com o efeito do método de trabalho sobre o caráter do trabalhador.

O fracasso — como, talvez, a popularidade — do socialismo marxista reside precisamente em sua superestima burguesa dos direitos de propriedade e de fatores puramente econômicos. Mas outras escolas de pensamento socialistas revelaram-se muito mais conscientes das arapucas inerentes ao marxismo, tendo formulado os objetivos do socialismo de forma muito mais adequada. Os owenistas, sindicalistas, anarquistas e socialistas sindicais mostraram-se concordes em seu interesse principal, que era a situação social e humana do trabalhador em seu trabalho e o tipo de sua relação com seus companheiros de trabalho. (Emprego aqui, e nas páginas seguintes, o termo "trabalhador" para caracterizar todos os que vivem do seu trabalho, sem lucros adicionais resultantes do emprego de outros). O objetivo de todas essas várias formas de socialismo, que podemos chamar de "socialismo comunitário", era uma organização social na qual todo trabalhador seria um participante ativo e responsável, na qual o trabalho seria atraente e significativo, na qual o capital não empregaria o trabalho, mas o trabalho empregaria o capital. Elas acentuaram a organização do trabalho e as relações sociais entre os homens, e não primordialmente a questão da propriedade. Conforme demonstrarei mais tarde, existe notável retorno a essa atitude em todo o mundo, por parte de socialistas que, há algumas décadas, consideravam a forma pura da doutrina marxista como a solução para o problema. A fim de dar ao leitor uma idéia geral sobre os princípios desse tipo de pensamento socialista comunitário, o qual, a despeito de diferenças consideráveis, é comum a sindicalistas, anarquistas, socialistas sindicais e, de maneira crescente, aos socialistas marxistas, cito as seguintes formulações de Cole:

"Fundamentalmente, a velha insistência no tocante à liberdade é certa; ela foi afastada porque considerava a liberdade apenas em termos de autonomia política. O novo conceito de liberdade deve ser mais amplo. Deve incluir a idéia de homem não apenas como um cidadão num Estado livre, mas como um sócio numa comunidade industrial. O reformador burocrático, ao dar toda ênfase ao lado puramente material da vida, chegou a acreditar numa sociedade de máquinas bem alimentadas, bem albergadas e bem vestidas, trabalhando para um máquina maior — o Estado; o individualista ofereceu aos homens a alternativa da inanição e escravidão sob o disfarce da liberdade de ação. A verdadeira liberdade, que é o objetivo do novo socialismo, garantirá a liberdade de ação e imunidade à tensão econômica ao tratar o homem como um ser humano e não como um problema ou um Deus.

"A liberdade política por si só é, na realidade, sempre ilusória. Um homem que viva subjugado durante seis ou mesmo sete dias por semana não pode tornar-se livre apenas por assinalar uma cédula eleitoral em cruz de cinco em cinco anos. Para que a liberdade tenha algum sentido para o homem médio ela deverá incluir a liberdade industrial. Enquanto o homem não se considerar, em seu trabalho, um membro de uma comunidade de trabalhadores autônoma permanecerá essencialmente servil, seja qual for o sistema político sob o qual viva. Não basta abolir a relação degradante existente entre o escravo assalariado e o empregador individual. O socialismo de Estado também conserva o trabalhador nos grilhões de uma tirania não menos odiosa pelo fato de ser impessoal. A autonomia na indústria não é apenas o suplemento, mas a precursora da liberdade política.

"O homem está, por toda parte, agrilhado, e seus grilhões não serão partidos enquanto ele não sentir que se está degradando como um acorrentado, seja por um indivíduo ou por um Estado. A doença da civilização não é tanto a pobreza material de muitos, mas a decadência do espírito de liberdade e confiança própria. A revolta que modificará o mundo não emergirá da benevolência que gera a 'reforma', mas do desejo de ser livre. Os homens agirão juntos na plena consciência de sua dependência mútua; mas agirão por si. Sua liberdade não será

cionamento do socialismo democrata. Dão a impressão de que tudo estará bem no mundo se apenas ele puder ser salvo da ameaça comunista; agem como amantes desapontados que tenham perdido a fé no amor.

Como expressão sintomática do desencorajamento geral entre os socialistas democratas, cito o trecho de R. H. S. Crossmann, um dos líderes mais imaginativos e ativos da ala esquerda do Partido Trabalhista. "Vivendo não numa época de avanço constante para um capitalismo de bem-estar mundial", escreve ele, "mas de revolução mundial, é estultícia admitirmos que a tarefa dos socialistas seja a de ajudar à melhoria gradual dos bens materiais da raça humana e à ampliação gradual da área de liberdade humana. Todas as forças da História impulsionam rumo ao totalitarismo: no bloco russo, devido à política raciocinada do Kremlin; no mundo livre, devido ao crescimento da sociedade de gerência ("managerial society"), aos efeitos do rearmamento total, e à repressão das aspirações coloniais. A tarefa do socialismo não é nem acelerar essa Revolução Política, nem se opor a ela (o que seria tão fútil quanto a oposição à revolução industrial, há cem anos), mas civilizá-la."¹

Parece-me que o pessimismo de Crossman conduz a dois erros. Um é a suposição de que o totalitarismo da gerência ou do stalinismo possa ser "civilizado". Se definirmos como civilizado um sistema menos cruel do que a ditadura stalinista, Crossman estará certo. Mas a versão apresentada em *Admirável Mundo Novo*, baseada inteiramente na sugestão e condicionamento, é tão desumana e insana quanto a versão de Orwell em "1984". Nenhuma das duas versões de sociedade completamente alienada pode ser humanizada. O outro erro está no próprio pessimismo de Crossman. O socialismo, em suas aspirações humanas e morais genuínas, ainda é a aspiração, em potencial, de muitos milhões no mundo inteiro, e as condições objetivas para um socialismo democrata humanista se oferecem mais hoje do que no século XIX. As razões para essa suposição estão implícitas na tentativa que faremos, mais adiante, de esboçar algumas das

(1) *New Fabian Essays*, ed. por R. H. S. Crossman, Turnstile Press, Londres, 1953, p. 31.

propostas para uma transformação socialista nas esferas econômica, política e cultural. Antes de prosseguir, contudo, devo declarar, embora isso não seja muito necessário, que as minhas propostas não constituem novidade nem esgotam o assunto, ou são necessariamente corretas em seus detalhes. São apresentadas na crença da necessidade de passar da discussão generalizada de princípios para os problemas práticos sobre como esses princípios podem ser realizados. Muito antes da democracia política ter sido realizada, os pensadores do século XVIII discutiram os esboços dos princípios constitucionais que mostrariam que — e como — a organização democrática do Estado era possível. O problema, no século XX, é discutir e transformá-la numa verdadeira sociedade humana. As objeções apresentadas são em grande parte baseadas no pessimismo e numa profunda carência de fé. Alega-se que o progresso da sociedade de gerência ("managerial") e a manipulação implícita do homem não poderão ser eliminados se não regredirmos à era da roca, porque a indústria moderna exige gerentes e autômatos. Outras objeções se devem à falta de imaginação. Ainda outras, ao temor profundamente consolidado de ser libertado dos comandos e receber a liberdade para viver. No entanto está além de qualquer dúvida que os problemas da transformação social não sejam tão difíceis de resolver — teórica e praticamente — quanto os problemas técnicos que os nossos químicos e físicos resolveram. E também não se pode duvidar de que necessitemos mais de um renascimento humano do que de aviões e televisão. Até apenas uma fração da razão e senso prático usados pelas Ciências Naturais, quando aplicada aos problemas humanos, permitirá a continuação da tarefa de que tanto se orgulhavam os nossos ancestrais do século XVIII.

b) O PRINCÍPIO DO SOCIALISMO COMUNITARIO

A ênfase marxista à socialização dos meios de produção foi influenciada, em si, pelo capitalismo do século XIX. Os direitos de propriedade foram as categorias centrais da economia

capitalista, e Marx continuou dentro dessa estrutura de referência ao definir o socialismo como a reversão do sistema de propriedade capitalista, exigindo a "expropriação dos expropriados." Aqui, como em sua orientação de estabelecer o choque fatores políticos *versus* fatores sociais, Marx e Engels foram muito mais influenciados pelo espírito burguês do que outras escolas de pensamento socialistas, as quais estavam interessadas pela função do trabalhador no processo de trabalho, pela sua relação social com os outros na fábrica, com o efeito do método de trabalho sobre o caráter do trabalhador.

O fracasso — como, talvez, a popularidade — do socialismo marxista reside precisamente em sua superestima burguesa dos direitos de propriedade e de fatores puramente econômicos. Mas outras escolas de pensamento socialistas revelaram-se muito mais conscientes das arapucas inerentes ao marxismo, tendo formulado os objetivos do socialismo de forma muito mais adequada. Os owenistas, sindicalistas, anarquistas e socialistas sindicais mostraram-se concordes em seu interesse principal, que era a situação social e humana do trabalhador em seu trabalho e o tipo de sua relação com seus companheiros de trabalho. (Emprego aqui, e nas páginas seguintes, o termo "trabalhador" para caracterizar todos os que vivem do seu trabalho, sem lucros adicionais resultantes do emprego de outros). O objetivo de todas essas várias formas de socialismo, que podemos chamar de "socialismo comunitário", era uma organização social na qual todo trabalhador seria um participante ativo e responsável, na qual o trabalho seria atraente e significativo, na qual o capital não empregaria o trabalho, mas o trabalho empregaria o capital. Elas acentuaram a organização do trabalho e as relações sociais entre os homens, e não primordialmente a questão da propriedade. Conforme demonstrarei mais tarde, existe notável retorno a essa atitude em todo o mundo, por parte de socialistas que, há algumas décadas, consideravam a forma pura da doutrina marxista como a solução para o problema. A fim de dar ao leitor uma idéia geral sobre os princípios desse tipo de pensamento socialista comunitário, o qual, a despeito de diferenças consideráveis, é comum a sindicalistas, anarquistas, socialistas sindicais e, de maneira crescente, aos socialistas marxistas, cito as seguintes formulações de Cole:

"Fundamentalmente, a velha insistência no tocante à liberdade é certa; ela foi afastada porque considerava a liberdade apenas em termos de autonomia política. O novo conceito de liberdade deve ser mais amplo. Deve incluir a idéia de homem não apenas como um cidadão num Estado livre, mas como um sócio numa comunidade industrial. O reformador burocrático, ao dar toda ênfase ao lado puramente material da vida, chegou a acreditar numa sociedade de máquinas bem alimentadas, bem albergadas e bem vestidas, trabalhando para um máquina maior — o Estado; o individualista ofereceu aos homens a alternativa da inanição e escravidão sob o disfarce da liberdade de ação. A verdadeira liberdade, que é o objetivo do novo socialismo, garantirá a liberdade de ação e imunidade à tensão econômica ao tratar o homem como um ser humano e não como um problema ou um Deus.

"A liberdade política por si só é, na realidade, sempre ilusória. Um homem que viva subjugado durante seis ou mesmo sete dias por semana não pode tornar-se livre apenas por assinalar uma cédula eleitoral em cruz de cinco em cinco anos. Para que a liberdade tenha algum sentido para o homem médio ela deverá incluir a liberdade industrial. Enquanto o homem não se considerar, em seu trabalho, um membro de uma comunidade de trabalhadores autônoma permanecerá essencialmente servil, seja qual for o sistema político sob o qual viva. Não basta abolir a relação degradante existente entre o escravo assalariado e o empregador individual. O socialismo de Estado também conserva o trabalhador nos grilhões de uma tirania não menos odiosa pelo fato de ser impessoal. A autonomia na indústria não é apenas o suplemento, mas a precursora da liberdade política.

"O homem está, por toda parte, agrilhado, e seus grilhões não serão partidos enquanto ele não sentir que se está degradando como um acorrentado, seja por um indivíduo ou por um Estado. A doença da civilização não é tanto a pobreza material de muitos, mas a decadência do espírito de liberdade e confiança própria. A revolta que modificará o mundo não emergirá da benevolência que gera a 'reforma', mas do desejo de ser livre. Os homens agirão juntos na plena consciência de sua dependência mútua; mas agirão por si. Sua liberdade não será

um bem vindo de cima; eles a conquistarão por sua própria conta.

“Os socialistas não devem, portanto, procurar atrair os trabalhadores com as perguntas: ‘Não é desagradável ser pobre?’ ‘Você não nos ajudará a erguer os pobres?’, mas da seguinte forma: ‘A pobreza é apenas um sinal da escravidão humana: para curar esse mal *você* deve deixar de trabalhar para outros e acreditar em *você* mesmo.’ A escravidão salarial existirá enquanto existir um homem ou uma instituição que seja o senhor dos homens; ela desaparecerá quando os homens aprenderem a colocar a liberdade acima do conforto. O homem médio não se tornará socialista a fim de garantir ‘um padrão mínimo de vida ‘civilizada’, mas por sentir-se envergonhado da escravidão que o cega e a seus semelhantes, e para pôr termo ao sistema industrial que os torna escravos”.²

“Portanto, qual será, em primeiro lugar, a natureza do ideal que os trabalhadores devem ter em mira? Qual o significado do ‘contrôle da indústria’ que os trabalhadores deverão exigir? Pode-se sumariar tudo em duas palavras — *gerência direta*. A tarefa de conduzir de fato os negócios deve passar às mãos dos trabalhadores nêles envolvidos. A eles deve competir a determinação da produção, distribuição e troca. Eles devem conquistar a autodeterminação industrial, com o direito de eleger os seus próprios funcionários administrativos; devem compreender e controlar todo o complicado mecanismo da indústria e do comércio; devem tornar-se os agentes acreditados da comunidade na esfera econômica.”³

c) OBJEÇÕES SÓCIO-POLÍTICAS

Antes de discutirmos as sugestões práticas para a realização do socialismo comunitário numa sociedade industrial, convém

(2) G. D. H. Cole e W. Mellor, *The Meaning of Industrial Freedom*, Geo. Allen and Unwin, Ltd., Londres, 1918, pp. 3 e 4.

(3) *Ibid.*, p. 22.

determo-nos para discutir algumas das principais objeções a tais possibilidades, sendo a primeira delas baseada na idéia da natureza do trabalho industrial, a outra na natureza do homem e das motivações psicológicas para o trabalho.

É precisamente com relação a qualquer mudança na própria situação do trabalho que são feitas as mais drásticas objeções às idéias de socialismo comunitário, por muitos observadores imaginosos e bem-intencionados. O trabalho industrial moderno, segundo se argumenta, é por sua própria natureza mecânico, desinteressante e alienado. Baseia-se num grau extremo de divisão do trabalho, jamais podendo ocupar o interesse e a atenção do homem completo. Todas as idéias visando a tornar o trabalho interessante e significativo são sonhos românticos, os quais, caso seguidos com mais consequência e realismo, resultariam na existência lógica do abandono do nosso sistema de produção industrial e regresso à maneira pré-industrial de produção artesanal. Prossegue a argumentação afirmando que, pelo contrário, o objetivo deve ser transformar o trabalho em *menos* significativo e *mais* mecanizado. Testemunhamos tremenda redução nas horas de trabalho nos últimos cem anos, e o dia de trabalho com quatro ou mesmo duas horas não parece constituir uma expectativa fantástica para o futuro. Testemunhamos, atualmente, drásticas modificações nos métodos de trabalho. O processo de trabalho é dividido em tão pequenos componentes, que a tarefa de cada trabalhador se torna automática, não requerendo a sua atenção ativa; ele pode, assim, entregar-se a devaneios e a construir castelos no ar. Além disso, estamos empregando, em escala crescente, máquinas automatizadas que funcionam com os seus próprios “cérebros” em fábricas limpas, bem iluminadas e saudáveis, e o “trabalhador” nada mais faz do que vigiar algum instrumento e puxar uma alavanca de quando em quando. Na verdade, dizem os adeptos desse ponto-de-vista, *o que desejamos é precisamente a completa automatização do trabalho*; o homem trabalhará apenas algumas horas; o trabalho não será desconfortável nem exigirá muita atenção; será quase uma rotina inconsciente, como a de escovar os dentes, e o centro de gravidade estará nas horas de lazer da vida de todos.

Esse argumento tem aspecto convincente, e quem poderá afirmar que a fábrica completamente automatizada e o desapareci-

mento do trabalho sujo e desconfortável não seja o fim de que se aproxima a nossa evolução industrial? Mas existem várias considerações a impedir que façamos da automatização do trabalho a nossa principal esperança para a consecução de uma sociedade sadia.

Antes de mais nada, é pelo menos duvidoso que a mecanização do trabalho venha a dar os resultados pressupostos no argumento acima. Existe bastante evidência em contrário. Assim, por exemplo, um estudo bem concebido, recentemente feito entre os trabalhadores da indústria automobilística, mostra que lhes desagradava o trabalho na forma em que corporifica características de produção em massa, como as de repetição, espaçamento mecânico ou outras relacionadas. Conquanto uma grande maioria gostasse dessa forma por razões econômicas (na proporção de 147 para 7), uma maioria ainda mais significativa (de 96 para 1) revelou não gostar em razão do conteúdo imediato do trabalho.⁴ A mesma reação também foi expressada no tocante ao comportamento dos trabalhadores. "Os trabalhadores cujo trabalho apresentava 'altos níveis de produção em massa' — isto é, características de produção em massa em sua forma extrema — apresentaram maior grau de absentismo no emprego do que outros com trabalho de menores níveis de produção em massa. Verificou-se maior abandono de emprego entre os trabalhadores com maiores registros de produção em massa do que entre os de menor produção."⁵ Também se deve indagar se a liberdade para fazer divagações e construir castelos no ar, dada pelo trabalho mecanizado, constitui um fator tão positivo e salutar quanto supõe a maioria dos psicólogos industriais. Na realidade a divagação é um sistema de carência de relação

(4) Cf. R. Walker e R. H. Guest, *The Man on the Assembly Line*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1952, pp. 142 e 143.

(5) *Ibid.*, p. 144. As experiências com a ampliação do trabalho realizadas pela I. B. M. conduzem a considerações similares. Quando o trabalhador realizou várias operações que eram antes subdivididas entre vários trabalhadores, e pôde ter uma sensação de realização e relacionar-se ao produto do seu trabalho, a produção aumentou e a fadiga diminuiu.

com a realidade. Não é reconfortante ou repousante — é, essencialmente, uma fuga, com todos os resultados que acompanham a fuga. O que os psicólogos industriais descrevem de forma tão colorida é, essencialmente, a mesma falta de concentração tão característica do homem moderno, de modo geral. A criatura consegue fazer três coisas ao mesmo tempo quando não realiza nada concentradamente. Constitui grande erro acreditar que seja reparadora a realização de alguma coisa sem concentração. Pelo contrário, qualquer atividade concentrada é revigorante, seja ela trabalho, jogo ou repouso (o repouso também é uma atividade); qualquer atividade sem concentração é cansativa. Qualquer pessoa poderá constatar a veracidade dessa assertiva com algumas auto-observações simples.

Mas, à parte tudo isso, serão necessárias muitas gerações para que tal ponto de automatização e redução das horas de trabalho seja atingido, especialmente se não pensarmos apenas na Europa e Estados Unidos, mas também na Ásia e África, que ainda não iniciaram completamente a sua revolução industrial. Deverá o homem continuar, durante algumas centenas de anos, gastando a maior parte da sua energia em trabalho destituído de significado, à espera do tempo em que o trabalho dificilmente exigirá algum dispêndio de energia? Que será dele nesse interstício de tempo? Não se tornará cada vez mais alienado, tanto em suas horas de lazer quanto nas de trabalho? Não será a esperança de trabalho sem esforço uma divagação baseada na fantasia da inatividade e do poder de apertar botões, e sob esse aspecto, uma fantasia insana? Não será o trabalho uma parte tão fundamental da existência humana que não possa e jamais deva ser reduzido a uma quase completa insignificância? Não será a forma de trabalho, em si, um elemento essencial na formação do caráter de uma criatura? E o trabalho completamente automatizado não conduzirá a uma vida completamente automatizada?

Tôdas essas perguntas representam dúvidas ligadas à idealização do trabalho completamente automatizado, e nós abordaremos agora os pontos-de-vista que negam a possibilidade de o trabalho poder tornar-se atraente e significativo, e, portanto, verdadeiramente humanizado. O argumento se desenvolve da se-

guinte forma: o trabalho fabril moderno não é, por sua própria natureza, conducente ao interesse e à satisfação; mais ainda, existe trabalho necessário, a ser realizado, que é positivamente desagradável e repelente. A participação ativa dos trabalhadores na gerência é incompatível com as exigências da indústria moderna, e conduziria ao caos. A fim de funcionar apropriadamente nesse sistema, o homem deve obedecer, ajustar-se a uma organização rotinizada. O homem é por natureza preguiçoso e não predisposto a assumir responsabilidades; deve, portanto, ser condicionado ao funcionamento fácil, destituído de muita iniciativa e espontaneidade.

Para tratar devidamente desses argumentos devemos entregar-nos a algumas especulações em torno do problema da *preguiça* e das várias *motivações para o trabalho*.

É surpreendente que tanto psicólogos como leigos ainda admitam uma preguiça natural no homem, quando existem tantos fatos observáveis a contradizer tal suposição. A *preguiça, longe de ser normal, constitui um sintoma de patologia mental*. Na realidade, um dos piores sofrimentos mentais é a apatia, a ignorância de uma pessoa sobre o que fazer de si e de sua vida. Ainda que o homem não tivesse recompensa monetária ou qualquer outra, mostrar-se-ia desejoso de empregar as suas energias de alguma forma significativa porque não poderia suportar a apatia produzida pela inatividade.

Observemos as crianças: nunca são preguiçosas, pois, ao mínimo encorajamento, ou mesmo sem ele, mostram-se atarefadas brincando, fazendo perguntas, inventando histórias, sem qualquer outro incentivo que não o prazer da atividade em si. No campo da Psicopatologia encontramos que uma pessoa que não tenha interesse algum em fazer qualquer coisa está seriamente enferma, está longe de apresentar o estado normal da natureza humana. Existe bastante conhecimento sobre os trabalhadores durante os períodos em que estão desempregados, os quais sofrem, tanto ou mais, com o repouso "forçado" quanto com as privações materiais. Existe igual quantidade de material informativo para mostrar que, para muitas pessoas de mais de 65 anos, a necessidade de parar de trabalhar conduz à profunda infelicidade, e, em muitos casos, à deterioração física e à doença.

Contudo, existem boas razões para a crença generalizada na existência de uma preguiça inata no homem. A principal delas está no fato de o trabalho alienado ser aborrecido ao homem e insatisfatório; que boa dose de tensão e hostilidade é engendrada, conduzindo a uma aversão ao trabalho que se esteja fazendo e a tudo que esteja a ele relacionado. Em consequência, surge o desejo de "ficar à toa" como o ideal de muitas criaturas. Assim é que as pessoas são levadas a pensar que a sua malandragem seja o estado "natural" do espírito e não um sintoma de uma condição patológica da vida, o resultado do trabalho não-significativo e alienado. Examinando os pontos-de-vista correntes sobre a motivação para o trabalho, torna-se evidente que eles se baseiam no conceito do trabalho alienado e que, portanto, suas conclusões não se aplicam ao trabalho não-alienado, atraente.

A teoria convencional e mais comum é a de que o *dinheiro* representa o principal incentivo ao trabalho. Essa resposta pode ter dois significados diferentes: primeiro, que o medo da fome constitui o principal incentivo ao trabalho; neste caso, o argumento é indubitavelmente verdadeiro. Muitos tipos de trabalho jamais seriam aceitos na base de salários ou outras condições de pagamento se o trabalhador não se defrontasse com a alternativa de aceitá-los ou morrer de fome. O trabalho inferior, desagradável, na nossa sociedade, não é realizado voluntariamente, mas porque a necessidade de ganhar o sustento força muitas criaturas a aceitá-lo.

Com maior frequência o conceito de incentivo monetário se refere ao desejo de ganhar *mais* dinheiro como motivação para o maior esforço no trabalho. Se o homem não fôsse atraído pela isca da maior recompensa monetária, diz esse argumento, não trabalharia de forma alguma, ou, pelo menos, trabalharia desinteressadamente.

Essa convicção ainda existe entre a maioria dos industriais, bem como entre muitos líderes sindicais. Assim, por exemplo, cinquenta executivos de fábricas responderam da seguinte forma sobre o que é mais importante para aumentar a produtividade do trabalhador:

"Sômente o dinheiro"	44%
"O dinheiro é, folgadoamente, o principal fator, mas também deve ser dada importância a coisas menos tangíveis"	28%
"O dinheiro é importante, mas, além de um determinado limite, não mais produzirá resultados"	28%
	100% ⁶

Na realidade, os empregadores são, no mundo inteiro, favoráveis aos planos de salários incentivadores como único meio para conseguir maior produtividade do trabalhador individual, maiores rendas para trabalhadores e empregadores, e, indiretamente, redução do absentismo, supervisão facilitada e assim por diante. Os relatórios e estudos apresentados pelos escritórios industriais e governamentais especializados "geralmente atestam a eficácia dos planos de salário incentivador no aumento da produtividade e na consecução de outros objetivos."⁷ Parece que os trabalhadores também acreditam que o pagamento incentivador consegue o maior rendimento *per capita*. Em pesquisa realizada em 1949 pela *Opinion Research Corporation* envolvendo 1.021 trabalhadores manuais representando uma amostragem nacional de empregados de companhias manufatureiras, 65 por cento declararam que o pagamento incentivador aumenta a produção, e apenas 22 por cento afirmaram que a base de pagamento por hora possibilita maior produção. Contudo, no tocante ao tipo de pagamento que *eles preferem*, 65 por cento declararam sua preferência pelo sistema de pagamento por hora de trabalho e apenas 29 por cento foram favoráveis ao pagamento incentivador. (A relação de preferência pelo pagamento por hora foi de 74 por cento para 20 no caso dos que trabalhavam por peça, mas, até no caso dos que já trabalhavam sob o

(⁶) Cf. o levantamento apresentado no *Public Opinion Index for Industry in 1947*, citado de M. S. Viteles, *Motivation and Morale in Industry*, W. W. Norton & Company, Nova York, 1953.

(⁷) *Ibid.*, p. 27.

sistema de pagamento incentivador, 59 por cento se declararam favoráveis ao pagamento por hora de trabalho, contra 36 por cento em favor do pagamento incentivador).

Estes últimos dados são interpretados por Viteles como demonstrativos de que "embora o sistema de pagamento incentivador se revele tão útil para o aumento da produção, ele não resolve, em si, o problema da obtenção da cooperação do trabalhador. Em algumas circunstâncias ele até intensifica esse problema."⁸ Essa opinião está sendo progressivamente compartilhada pelos psicólogos industriais e até pelos industriais.

Contudo, a discussão dos incentivos monetários estaria incompleta se não considerássemos o fato de o desejo de ganhar mais dinheiro ser constantemente nutrido pela própria indústria que se baseia no dinheiro como principal incentivo ao trabalho. Por meio de anúncios, de sistemas de pagamento a prazo e muitos outros recursos, a ânsia individual de comprar mais e coisas novas é estimulada a tal ponto que o trabalhador dificilmente terá dinheiro suficiente para atender a essas "necessidades". Sendo assim artificialmente estimulado pela indústria, o incentivo monetário desempenha um papel maior do que de outra forma desempenharia. Mais ainda, convém lembrar que o incentivo monetário desempenha papel de importância capital apenas enquanto constitui o *único* incentivo devido ao fato de o trabalho em si ser insatisfatório e maçante. Há vários exemplos de casos nos quais a pessoa escolhe um trabalho de menor recompensa monetária quando ele é em si mais interessante.

Além do dinheiro, o *prestígio*, o *estado social* e o *poder* que o acompanham são considerados os outros incentivos principais. Não há necessidade de provar que a ânsia por prestígio e dinheiro constitui o mais poderoso incentivo ao trabalho, hoje em dia, entre as classes média e superior; na realidade, a importância do dinheiro está em grande parte no fato de ele representar prestígio, e pelo menos segurança e conforto. Mas o papel que a necessidade de prestígio desempenha também entre os operários, escriturários e baixos escalões da burocracia industrial e comercial é freqüentemente ignorado. A tabuleta com

(⁸) *Ibid.*, pp. 49 e 50.

o nome do condutor dos carros Pullman, dos escriturários dos bancos etc. são incentivos psicológicos de grande importância para o seu sentimento de importância; como o são o telefone pessoal, o maior espaço no escritório para os mais graduados. Esses fatores relacionados com o prestígio também desempenham um papel entre os operários industriais.⁹

O dinheiro, o prestígio e o poder são, hoje em dia, os principais incentivos para o maior setor da nossa população — o setor formado pelos que trabalham. Mas existem outras motivações: a satisfação em construir *uma existência econômica independente* e o desempenho de *trabalho que exija perícia*, os quais tornaram o trabalho muito mais atraente do que sob a motivação do dinheiro e poder. Mas, embora a independência econômica e a perícia tenham sido satisfações importantes para os negociantes, artesãos e operários altamente especializados, independentes, no século XIX e princípios do século XX, o papel dessas motivações está diminuindo rapidamente.

No tocante ao aumento dos empregados, em contraste com os que trabalham por conta própria, observa-se que no início do século XIX aproximadamente quatro quintas partes da população trabalhadora eram compostas de representantes do segundo grupo; por volta de 1870, apenas uma terça parte pertencia a esse grupo, e em 1940 essa velha classe média é composta de apenas uma quinta parte da população trabalhadora.

Essa mudança de independentes para empregados é, em si, conducente ao declínio da satisfação no trabalho por razões que já foram discutidas. A pessoa empregada, mais do que a independente, trabalha numa posição alienada. Seja o seu salário baixo ou elevado, ela é mais um acessório da organização do que um ser humano que faz algo para si próprio.

Existe, contudo, um fator que poderia mitigar a alienação do trabalho: a perícia exigida e o seu desempenho. Mas aí também o processo se desloca no sentido da diminuição da perícia exigida, e, portanto, no da alienação.

(9) Cf. W. Williams, *Mainsprings of Men*, Charles Scribner's Sons, Nova York, 1925, p. 56, citado em M. S. Viteles, *loc. cit.*, pp. 65 ss.

Entre os empregados de escritório existe a exigência de um certo grau de perícia, mas o fator "personalidade agradável", capacitada para vender-se como mercadoria, torna-se de importância crescente. Entre os operários industriais, o velho tipo completamente qualificado diminui cada vez mais de importância em comparação com o operário semi-especializado. Na Ford, no final de 1948, o número de operários que podiam ser adestrados em menos de duas semanas representava de 75 a 80 por cento de todo o pessoal empregado na fábrica. De uma escola profissional com programa de aprendizado na Ford, somente trezentos homens se formaram por ano, dos quais a metade se empregou em outras fábricas. Numa fábrica de baterias de Chicago, existem, entre cem mecânicos considerados altamente qualificados, apenas quinze com amplos conhecimentos técnicos; outros 45 são "peritos" apenas no uso de uma determinada máquina. Numa das instalações da *Western Electric*, em Chicago, o tempo médio de treinamento dos operários é de três a quatro semanas, elevando-se a seis meses no caso de tarefas mais delicadas e difíceis. O total de 6.400 empregados, em 1948, era composto de 1.000 funcionários de escritório e 5.000 operários, e apenas 400 que podiam ser considerados peritos. Em outras palavras, menos de 10 por cento do pessoal estava tecnicamente qualificado. Numa grande fábrica de doces de Chicago, 90 por cento dos empregados receberam um treinamento "enquanto trabalhavam" que não excedeu de 48 horas.¹⁰

Até uma indústria como a relojoeira suíça, que se baseia no trabalho de homens altamente qualificados e peritos, mudou drasticamente a esse respeito. Embora ainda existam algumas fábricas produzindo de acordo com o princípio tradicional do artesanato, as grandes fábricas de relógios estabelecidas no Cantão de Solothurn têm apenas pequena porcentagem de operários genuinamente peritos.¹¹

Sumariando, a grande maioria da população trabalha empregada em funções que exigem pouca perícia e quase sem ne-

(10) Essas cifras foram colhidas em G. Friedmann, *loc. cit.*, pp. 152 ss.

(11) Cf. G. Friedmann, *loc. cit.*, pp. 319 e 320.

nhuma possibilidade de desenvolver competência especial, ou para demonstrar realizações marcantes. Enquanto os grupos administrativos têm, quando menos, um interesse considerável em realizar algo mais ou menos pessoal, a grande maioria vende sua capacidade física ou uma parte reduzidíssima de sua capacidade intelectual a um empregador, para uso com fins de lucros nos quais os empregados não têm participação alguma, para fazer coisas pelas quais eles não têm interesse algum, com o único propósito de ganhar o sustento, realizando trabalhos que visam apenas a atender à voracidade dos consumidores.

A insatisfação, a apatia, a contrariedade, a carência de alegria e felicidade, a sensação de futilidade e uma vaga impressão de que a vida seja inútil constituem os resultados inevitáveis dessa situação. Essa síndrome patológica socialmente moldada talvez não seja percebida pelas criaturas; poderá ser abafada pela corrida para atividades de fuga psicológica, ou uma ânsia por mais dinheiro, poder, prestígio. Mas o peso destas motivações é tão grande somente pelo fato de a pessoa alienada não poder evitar a procura dessas compensações para o seu vazio interior, não por serem esses desejos os incentivos mais "naturais" ou importantes ao trabalho.

Existirá qualquer evidência empírica de que a maioria das criaturas estejam, hoje em dia, insatisfeitas com o seu trabalho?

Em qualquer tentativa para responder a essa pergunta devemos estabelecer uma diferença entre o que as pessoas *pensam conscientemente* de seu trabalho e o que elas *sentem inconscientemente*. A experiência evidencia o fato de a sensação de infelicidade e insatisfação poder ser profundamente reprimida; uma pessoa poderá estar conscientemente satisfeita e apenas os seus sonhos, doenças psicossomáticas, insônia e quaisquer outros sintomas expressarem a infelicidade escondida. A tendência para reprimir a insatisfação e a infelicidade é grandemente reforçada pela sensação generalizada de que o não estar satisfeito significa ser um "fracassado", um excêntrico, um derrotado etc. (Assim, por exemplo, o número de criaturas que apenas conscientemente pensam ser felizes no casamento, e expressam essa convicção num questionário, é muito maior do que o número dos que são verdadeiramente felizes no casamento.)

Mas até os dados sobre a satisfação *consciente* no trabalho são muito informativos.

Em estudo de âmbito nacional sobre a satisfação no emprego, a satisfação com os encantos do emprego foi expressada por 85 por cento dos profissionais e executivos, por 64 por cento dos funcionários de escritório, e por 41 por cento dos operários. Em outro estudo apresenta-se um quadro semelhante: 86 por cento dos profissionais, 74 por cento dos gerentes, 42 por cento dos comerciários, 56 por cento dos especialistas e 48 por cento dos operários semi-especializados expressaram satisfação.¹²

Encontramos nesses dados uma discrepância significativa entre os profissionais e executivos, de um lado, e os operários e funcionários de escritório, de outro. Entre os primeiros, apenas uma minoria está insatisfeita — entre os outros, mais da metade. Relativamente à população total, isso significa, aproximadamente, que mais da metade da população trabalhadora está conscientemente insatisfeita com o seu trabalho, não sentindo prazer nele. Se considerarmos a insatisfação inconsciente, a porcentagem será consideravelmente maior. Tomando os 85% de profissionais e executivos "satisfeitos", teríamos de examinar quantos deles sofrem de doenças determinadas por motivos psicológicos, como pressão alta, úlceras, insônia, tensão nervosa e fadiga. Embora não se disponha de dados exatos sobre o assunto, não resta dúvida alguma quanto a que, considerando esses sintomas, o número de pessoas realmente satisfeitas que apreciam o seu trabalho seria muito inferior ao que os dados acima indicam.

No tocante aos operários das fábricas e funcionários de escritório até a porcentagem dos *conscientemente* insatisfeitos é notavelmente elevada. Indubitavelmente, o número de operários e funcionários de escritório inconscientemente insatisfeitos é muito maior. Isso se depreende dos vários estudos indicativos de que as neuroses e as doenças psicogênicas constituem as principais razões para o absentismo (as estimativas sobre a presença de sintomas neuróticos entre os operários das fábricas elevam-na a 50 por cento). A fadiga e as trocas de emprego são outros sintomas de insatisfação e ressentimento.

(12) Cf. C. W. Mills, *White Collar*, Oxford University Press, Nova York, 1951, p. 229.

O mais importante sintoma do ponto-de-vista econômico, por isso mesmo o mais bem estudado, é a tendência dos operários para não dar o máximo de sua capacidade, ou a "restrição do trabalho", como se qualifica o fenômeno. Em inquérito de opinião conduzido pela *Opinion Research Corporation* em 1945, 49 por cento de todos os trabalhadores manuais argüídos responderam que "quando um homem aceita um emprêgo na fábrica êle deve *produzir o máximo que possa*", mas 41 por cento responderam que êle não deveria *dar tudo no trabalho*, mas apenas "produzir uma média".^{13, 14}

Constatamos existir boa dose de insatisfação consciente, e mais ainda de insatisfação inconsciente, com o tipo de tra-

(13) M. S. Viteles, *loc. cit.*, p. 61.

(14) Sob o título "The Decline of 'Economic' Man", Viteles chega à seguinte conclusão: "Em geral, os estudos do tipo acima citado dão constante apoio às conclusões de Mathewson, como resultado de observações e entrevistas em fábricas com representantes da gerência, de que:

1. As restrições são uma instituição amplamente disseminada, profundamente enraizada nos hábitos de trabalho da classe trabalhadora norte-americana.

2. A gerência científica malogrou em desenvolver aquele espírito de confiança entre as partes de um contrato de trabalho que se revelou tão poderoso no desenvolvimento da boa vontade entre as partes em um contrato de venda.

3. A eficiência de trabalho e a restrição constituem maiores problemas do que o excesso de rapidez e o excesso de trabalho. Os esforços da gerência para acelerar os trabalhadores foram neutralizados pelo engenho dos trabalhadores na criação de práticas restritivas.

4. Os gerentes se revelaram por tal forma contentes com o rendimento por homem-hora que foi devotada atenção apenas superficial à contribuição ou falta de contribuição do trabalhador para aumentar a produção. As tentativas para garantir a maior produção caracterizaram-se por métodos tradicionais e não-científicos, enquanto os trabalhadores se ativeram às práticas de autoproteção consagradas pelo tempo e que precederam o estudo do tempo, os bônus e outros dispositivos destinados a encorajar a produção.

5. Independentemente do desejo ou não de um indivíduo de contribuir com um dia de trabalho, a sua experiência real com frequência afasta-o dos bons hábitos de trabalho". (M. S. Viteles, *loc. cit.*, pp. 58 e 59).

balho que a nossa sociedade industrial oferece à maioria dos seus membros. Procura-se combater a insatisfação por meio de uma mistura de interesses monetários e ambição de prestígio, como incentivos, e, indubitavelmente, êsses incentivos produzem considerável desejo de trabalhar, especialmente nos escalões médio e superior da hierarquia dos negócios. Mas uma coisa é êsses incentivos fazerem com que as criaturas trabalhem, outra saber-se se o tipo de trabalho é conducente à saúde mental e à felicidade. A discussão das motivações ao trabalho geralmente considera apenas o primeiro problema, isto é, se êste ou aquele incentivo aumenta a produtividade econômica do trabalhador, mas não o segundo problema, o de sua produtividade humana. Ignora-se o fato de existirem vários incentivos que podem levar uma pessoa a fazer algo, mas que são, ao mesmo tempo, prejudiciais à sua personalidade. Uma pessoa pode trabalhar muito para fugir ao medo, ou para fugir a um sentimento de culpa interior; a Psicopatologia nos fornece muitos exemplos de motivos neuróticos que conduzem tanto à superatividade quanto à inatividade.

A maioria de nós admite que o tipo de trabalho existente em nossa sociedade atual, isto é, o trabalho alienado, seja a única espécie possível, e que, portanto, a aversão ao trabalho seja natural, sendo, por isso, o dinheiro e a ambição de prestígio os únicos incentivos ao trabalho. Se usássemos a nossa imaginação apenas até certo grau, poderíamos coligir boa parcela de evidências de nossa própria vida, da observação das crianças, de um número de situações que dificilmente não encontraríamos, a convencer-nos de que ansiamos por empregar as nossas energias em algo significativo, que nos sentimos reconfortados quando conseguimos fazê-lo, e que estamos muito predispostos a aceitar a autoridade racional quando o que fazemos tenha algum sentido.

Mas a maioria das criaturas perguntam qual a vantagem que nos poderá proporcionar o conhecimento dessa verdade. Alegam que o trabalho industrial, mecanizado, não pode, por sua própria natureza, ter significado; não pode oferecer nenhum prazer ou satisfação — não existem meios para alterar êsses fatos, a não ser que nos disponhamos a abrir mão das nossas conquistas técnicas. A fim de responder a essa argumentação e continuar

discutindo algumas idéias sobre como o trabalho moderno poderia tornar-se significativo, desejo chamar a atenção para dois aspectos diferentes do trabalho, cujo discernimento se torna muito importante para o nosso problema: a diferença entre os aspectos técnico e social do trabalho.

d) O INTERESSE E A PARTICIPAÇÃO COMO MOTIVAÇÕES

Se considerarmos separadamente os aspectos técnico e social da situação do trabalho, constataremos que muitos tipos de trabalho seriam atraentes no tocante ao seu aspecto técnico, desde que o seu aspecto social fôsse satisfatório; por outro lado, existem tipos de trabalho cujo aspecto técnico pode não ser interessante, por sua própria natureza, mas cujo aspecto social pode torná-lo significativo e atraente.

Começando pela discussão do primeiro caso, constatamos existirem muitos homens que teriam, por exemplo, enorme prazer em ser maquinista de trem. Mas, embora essa seja uma das profissões mais bem pagas e mais respeitadas da classe trabalhadora, não representa, contudo, o preenchimento da ambição dos que poderiam "realizar mais". Indubitavelmente, muitos gerentes de negócios encontrariam mais prazer em ser maquinista de trem do que no seu próprio trabalho se o contexto social do emprego fôsse diferente. Vejamos outro exemplo: o de um garçom de restaurante. Esse emprego poderia ser altamente atraente para muitas criaturas se o seu prestígio social fôsse diferente. Permite um constante intercâmbio interpessoal, e, para as pessoas que gostam de comida, é agradável aconselhar os outros sobre os alimentos e servi-los gentilmente, e assim por diante. Muitas criaturas prefeririam trabalhar de garçom a ter de ficar debruçadas sobre algarismos, num escritório, não fôsse o baixo nível social e o salário reduzido dos garçons. E muitas outras adorariam ser motorista de táxi, não fôsse pelos aspectos negativos sociais e econômicos da profissão.

Afirma-se com frequência existirem certos tipos de trabalho que ninguém aceitaria, a não ser quando forçadas pela necessidade econômica; o trabalho do mineiro é freqüentemente ci-

tado como exemplo. Mas, considerando a diversidade de criaturas e de suas fantasias conscientes e inconscientes, parece que haveria um número considerável de pessoas para as quais o trabalho no seio da terra e a extração de suas riquezas teriam grande atrativo, não fôsem as desvantagens sociais e financeiras desse tipo de trabalho. Dificilmente existirá um tipo de trabalho que não atraia certos tipos de personalidades, desde que libertado dos seus aspectos negativos sociais e econômicos.

Mas ainda que se aceitem como corretas as considerações acima, continua sendo verdadeiro o fato de muitos trabalhos altamente rotineiros necessários a uma indústria mecanizada não poderem constituir, em si, uma fonte de prazer ou satisfação. Também neste caso se revela importante a diferenciação entre os aspectos técnico e social do trabalho. Embora o aspecto técnico possa ser desinteressante, a situação total do trabalho poderá oferecer boa dose de satisfação.

Eis alguns exemplos que servirão para ilustrar esse ponto. Comparemos uma dona de casa que cuide da arrumação e cozinhe com uma empregada que seja paga para fazer exatamente a mesma coisa. Tanto para a dona de casa como para a empregada, o trabalho, em seu aspecto técnico, é o mesmo, e não é particularmente interessante. No entanto, terá significado e satisfação inteiramente diferentes para uma e para outra, desde que consideremos uma mulher com relações felizes com o marido e filhos, comparando-a com uma empregada que não tenha nenhuma afeição pela sua empregadora. Para a primeira, o trabalho não será enfadonho, enquanto para a segunda será precisamente isso, e a única razão para que ela continue trabalhando nesse emprego é a necessidade de ganhar o dinheiro pago pela sua execução. A razão para essa diferença é óbvia: embora o trabalho seja o mesmo, em seus aspectos técnicos, a situação de trabalho é inteiramente diferente. Para a dona de casa, é parte integrante de sua relação com o marido e os filhos, e, nesse sentido, o seu trabalho é significativo. A empregada não participa da satisfação desse aspecto social do trabalho.

Vejamos outro exemplo: um índio mexicano vendendo suas mercadorias no mercado. O aspecto técnico do trabalho, o de esperar o dia inteiro pelo comprador e realizar de tempos a tempos a transação respondendo a perguntas sobre preço etc.,

seria tão maçante e desagradável quanto o de uma comerciária numa loja de preço limitado. Existe, contudo, uma diferença essencial. Para o índio mexicano a situação do mercado é a de intercâmbio humano, rica e estimulante. Ele responde com agrado aos seus fregueses, interessa-se por conversar com eles, e se sentiria muito frustrado caso vendesse tôdas as suas mercadorias pela manhã, perdendo as oportunidades posteriores para essa satisfação com as relações humanas. Para a comerciária da loja de preço limitado a situação é radicalmente diferente. Embora não tenha de sorrir tanto quanto uma empregada com maior salário, de uma loja mais elegante, sua alienação relativamente ao freguês é exatamente idêntica à desta. Não existe intercâmbio humano genuíno. Ela opera como parte da máquina de venda, teme ser despedida, mostra-se desejosa de não errar. A situação do trabalho, como situação social, é desumana, vazia e desprovida de qualquer tipo de satisfação. É bem verdade que o índio vende os seus próprios produtos, e embolsa o seu próprio lucro, mas até um pequeno comerciante independente também se sentirá contrariado se não transformar o aspecto social do trabalho em aspecto humano.

Abordando agora os estudos mais recentes sobre psicologia industrial, encontramos boa dose de evidência para o significado da diferenciação entre os aspectos técnico e social da situação do trabalho, e também para o efeito animador e estimulante da participação ativa e responsável do trabalhador em seu trabalho.

Um dos exemplos mais gritantes do fato de o trabalho tecnicamente monótono poder ser interessante se a situação do trabalho, como um todo, permitir o interesse e a participação ativa, é a experiência, hoje clássica, realizada por Elton Mayo¹⁵ na Fábrica Hawthorne da *Western Electric* em Chicago. Foi escolhida a operação da montagem de bobinas de telefone, trabalho qualificado como *performance* de repetição, e geralmente feito

(15) Cf. Elton Mayo, *The Human Problems of an Industrial Civilization*, The Macmillan Company, 2ª edição, Nova York, 1946. Cf. também F. J. Roethlisberger e W. J. Dickson, *Management and the Worker*, Harvard University Press, Cambridge, 10.ª edição, 1950.

por mulheres. Uma bancada padrão de montagem, com lugar para cinco mulheres, foi colocada numa sala, separada por uma divisão do resto do salão de montagem; ao todo, seis empregadas trabalharam nessa sala, cinco na bancada e uma distribuindo as partes entre as que estavam empenhadas na montagem. Tôdas eram operárias experimentadas. Duas delas abandonaram o emprego no fim do primeiro ano, e seus lugares foram ocupados por outras duas de igual capacidade funcional. A experiência durou ao todo cinco anos, e foi dividida em vários períodos experimentais durante os quais foram introduzidas certas alterações nas condições de trabalho. Sem entrar nos detalhes dessas alterações, é suficiente declarar que foram adotados períodos de descanso pela manhã e à tarde, foram oferecidos refrigerantes durante êsses períodos de descanso, e as horas de trabalho reduzidas em meia hora. Em tôdas essas alterações a produção individual aumentou consideravelmente. Até aí, tudo bem; nada é mais plausível do que a suposição de que os maiores períodos de descanso e alguma tentativa para fazer com que a trabalhadora "se sentisse melhor" tenham sido a causa do aumento de eficiência. Mas uma nova configuração no décimo-segundo período experimental desapontou a expectativa e mostrou resultados assaz drásticos; por entendimento com as operárias, o grupo voltou às condições de trabalho existentes no início da experiência. Os períodos de descanso, os refrigerantes e outras melhorias foram abolidos durante aproximadamente três meses. Para surpresa geral, isso não resultou em *decrêscimo*, mas, pelo contrário, a produção diária e semanal elevou-se a nível jamais atingido. No período seguinte, as velhas concessões foram reintroduzidas, com a única diferença de as operárias providenciarem o seu próprio alimento, enquanto a companhia continuava fornecendo o café para o lanche. A produção ainda continuou aumentando. E não apenas a produção. O mais importante é que o índice de enfermidades entre essas empregadas participantes caiu de 80 por cento em comparação com o índice geral e que se estabeleceu um novo intercâmbio social amigável entre as participantes da experiência.

Como poderemos explicar o fato surpreendente de o "aumento constante na produção ter parecido ignorar as mudanças

experimentais"? ¹⁶ Se não foram os períodos de descanso, o lanche, a redução no horário de trabalho, que terá feito com que as operárias trabalhassem mais, se apresentassem mais saudáveis e mais amigáveis entre si? A resposta é óbvia: embora o aspecto *técnico* monótono, desinteressante do trabalho continuasse o mesmo, e nem certas melhorias como os descansos tivessem influído decisivamente, o aspecto *social* total da situação de trabalho mudara, causando uma mudança na atitude das operárias. Elas foram informadas sobre a experiência e suas diversas etapas; suas sugestões foram relacionadas e, com frequência, observadas, e, possivelmente mais importante ainda, elas estavam cientes de sua participação numa experiência significativa e interessante — importante não apenas para elas próprias, mas para todos os empregados da fábrica. Embora elas se tenham mostrado de início "encabuladas e sem jeito, silenciosas e talvez algo desconfiadas das intenções da companhia", sua atitude posteriormente se caracterizou pela "confiança e sinceridade". O grupo desenvolveu um sentido de participação do trabalho porque elas sabiam o que estavam fazendo, tinham um propósito, e podiam influir sobre todo o processo com suas sugestões.

Os resultados surpreendentes da experiência de Mayo mostram que a doença, a fadiga e a baixa produção resultante não são ocasionadas primordialmente pelo aspecto *técnico* monótono do trabalho, mas pela alienação do trabalhador da situação total do trabalho em seus aspectos sociais. Assim que essa alienação foi reduzida até certo grau pela participação do trabalhador de algo que tinha significação para ele, e em que ele tinha voz ativa, toda a sua reação psicológica relativa ao trabalho mudou, embora ele continuasse fazendo tecnicamente o mesmo serviço.

A experiência de Mayo em Hawthorne foi seguida de uma série de projetos de pesquisa, os quais tendem a provar que a situação social do trabalho tem influência decisiva sobre a atitude do trabalhador, mesmo que o processo de trabalho, em seu aspecto técnico, permaneça imutável. Assim, por exemplo, Wyatt e seus auxiliares "... forneceram pistas para as outras caracte-

(¹⁶) E. Mayo, *loc. cit.*, p. 63.

rísticas da situação do trabalho que afetam a *vontade de trabalhar*. Suas experiências indicaram que a variação do ritmo de trabalho de cada criatura dependeu da atmosfera do grupo ou *social* que prevaleceu, isto é, de uma influência coletiva que formou "background" intangível e determinou a natureza geral das reações às condições de trabalho. ¹⁷ É também por essa razão que num grupo de trabalhadores de menor vulto a satisfação subjetiva e a produção revelam-se maiores do que nos grupos mais numerosos, embora nas fábricas comparadas a natureza do processo de trabalho tenha sido quase idêntica, e as condições físicas e amenidades conducentes ao bem-estar fôssem de alto grau e muito semelhantes. ¹⁸ A relação entre o tamanho do grupo e o moral também foi observada num estudo de Hewitt e Parfit, conduzido em uma fábrica têxtil britânica. ¹⁹ Neste caso, o "absentismo por causas que não a doença foi significativamente maior nas salas maiores do que nos compartimentos menores que acomodavam número mais reduzido de trabalhadores." ²⁰ Um estudo anterior realizado na indústria aeronáutica, durante a II Guerra Mundial por Mayo e Lombard, ²¹ conduziu a resultados muito parecidos.

O aspecto social da situação de trabalho, em comparação com o aspecto puramente técnico, recebeu grande ênfase por parte de G. Friedmann. Como exemplo da diferença entre esses dois aspectos, ele descreve o "clima psicológico" que frequentemente se desenvolve entre os homens que trabalham juntos numa correia transportadora. Desenvolvem-se laços pessoais e interês-

(¹⁷) Relatório que aparece em *Public Opinion Index for Industry in 1947*, extraído de *Motivation and Morale in Industry*, de M. S. Viteles, W. W. Norton & Company, Nova York, 1953, p. 134.

(¹⁸) M. S. Viteles, *loc. cit.*, p. 138.

(¹⁹) D. Hewitt e J. Parfit, *Working Morale and Size of Group Occupational Psychology*, 1953.

(²⁰) M. S. Viteles, *loc. cit.*, p. 139.

(²¹) E. Mayo e G. F. F. Lombard, "Team Work and Labor Turnover in the Aircraft Industry of Southern California", Harvard Graduate School of Business, *Business Research Series N. 32*, 1944.

ses no seio do grupo, e a situação de trabalho em seu aspecto total é menos monótona do que poderia parecer a um observador de fora que considere apenas o aspecto técnico.²²

Conquanto os exemplos anteriores de pesquisas em torno da psicologia industrial²³ nos mostrem resultados obtidos até com pequena participação ativa na estrutura da organização industrial moderna, conseguimos observações muito mais convincentes do ponto-de-vista das possibilidades de transformação da nossa organização industrial ao estudarmos os relatórios sobre o *movimento comunitário* — um dos movimentos mais significativos e interessantes da Europa de hoje.

Existem aproximadamente cem Comunidades de Trabalho na Europa, principalmente na França, mas também na Bélgica, Suíça, Holanda. Algumas delas são industriais, outras agrícolas. Diferem entre si por vários aspectos, não obstante, os princípios básicos são suficientemente similares para permitir

(22) G. Friedmann, *loc. cit.*, Gallimard, Paris, 1950, p. 139. Veja-se também seu livro *Machine et Humanisme*, Paris, 1946, pp. 329-330 e 370 ss.

(23) Têm o mesmo sentido as experiências sobre a "ampliação da tarefa" feitas pela I. B. M., cuja principal finalidade é mostrar que o trabalhador se sente mais satisfeito se a extrema divisão do trabalho e a conseqüente falta de sentido de seu trabalho são trocadas por uma operação que combina várias operações separadas. Mais ainda, a experiência referida por Walker e Guest, os quais constataram que os trabalhadores das fábricas de automóveis preferiam um método de trabalho em que pelo menos pudessem ver as peças que haviam acabado. Em experiência feita em uma fábrica da Harwood Manufacturing Co., os métodos democráticos e a faculdade de tomar decisões concedida aos trabalhadores de um grupo experimental conduziram ao aumento da produção em 14% nesse grupo. (Veja-se Viteles, *loc. cit.*, pp. 164 a 167). Um estudo de P. French Jr. sobre os operadores de uma máquina de costura registra um aumento de 18% em conseqüência da maior participação dos trabalhadores no planejamento do trabalho e na adoção de decisões. (J. R. P. French, "Field Experiments", em *Experiments in Social Process*, de J. G. Miller, The McGraw-Hill Book Co., Nova York, 1950, pp. 83 a 88). O mesmo princípio se aplicou na Inglaterra durante a guerra, quando os pilotos visitavam as fábricas para explicar aos operários como se empregavam realmente seus produtos nos combates.

que a descrição de uma forneça um quadro adequado das características essenciais de todas.²⁴

A Boimondau é uma fábrica de caixas de relógio. Tornou-se, na realidade, uma das sete maiores fábricas do gênero na França. Foi fundada por Marcel Barbu. Ele teve de trabalhar muito a fim de reunir o dinheiro suficiente para poder possuir a sua própria fábrica, na qual introduziu um conselho fabril e um sistema de determinação de salários aprovado por todos, bem como a participação nos lucros. Mas esse paternalismo esclarecido não era o objetivo principal de Barbu. Após a derrota francesa em 1940, Barbu desejou iniciar de fato o movimento liberador que tinha em mente. Como não conseguiu encontrar mecânicos em Valence, saiu à rua e encontrou um barbeiro, um fabricante de lingüiça, um porteiro — praticamente todo tipo de trabalhador, menos operários industriais especializados. "Todos tinham menos de trinta anos. Ele propôs ensinar-lhes a arte de fabricar caixas de relógio desde que prometessem *pesquisar* junto com ele para determinar uma configuração que permitisse 'a abolição da distinção entre empregador e empregado'. O importante foi a pesquisa..." "A primeira descoberta foi que cada trabalhador deveria ficar em liberdade para criticar o outro... Imediatamente, essa completa liberdade de palavra entre eles e seu empregador criou uma animada atmosfera de confiança.

"Cedo tornou-se evidente, contudo, que a crítica do trabalho alheio conduzia a discussões e perda de tempo no trabalho. Assim sendo, todos decidiram, unânimemente, dedicar um período de cada semana para uma reunião sem formalidades a fim de resolver as diferenças e os conflitos.

"Mas como eles não buscavam um melhor sistema econômico e sim uma nova forma de viverem juntos, as discussões tenderam para conduzir à revelação de atitudes básicas. 'Muito cedo', diz Barbu, 'constatamos haver a necessidade de uma base comum,

(24) Sigo aqui uma descrição das Comunidades de Trabalho feita por Claire Huchet Bishop em *All Things Common*, Harper and Brothers, Nova York, 1950. Considero este livro penetrante e meditado um dos mais ilustrativos que tratam dos problemas psicológicos da organização industrial e das possibilidades para o futuro.

ou do que passamos a chamar, daí por diante, de nossa ética comum.

"Se não houvesse uma base ética comum não haveria um ponto de partida em conjunto e, portanto, nenhuma possibilidade de construir algo. Não foi fácil encontrar uma base ética, porque os 24 trabalhadores participantes eram muito diferentes entre si: católicos, protestantes, materialistas, humanistas, comunistas. Eles todos examinaram sua própria ética individual, isto é, não examinaram o que lhes havia ensinado a rotina, ou o que havia sido convencionalmente aceito, mas o que eles, através de suas experiências e pensamentos próprios, consideraram necessário.

"Descobriram que suas éticas individuais tinham certos pontos em comum. Adotaram esses pontos, tornando-os um mínimo comum sobre o qual concordaram por unanimidade. Não foi uma declaração vaga, teórica. Em seu prefácio eles declararam:

"Não existe o perigo de que o nosso mínimo ético comum seja uma convenção arbitrária, porquanto, para determinar os seus pontos, baseamo-nos na experiência da vida. Todos os nossos princípios morais foram experimentados na vida real, na vida cotidiana, na vida de todos..."

"O que eles descobriram, por conta própria e passo a passo, foi a ética natural, o Decálogo,²⁵ que eles expressaram em suas próprias palavras como se segue:

"Amarás o teu vizinho.

"Não matarás.

"Não tirarás os bens do teu vizinho.

"Não mentirás.

"Cumprirás as tuas promessas.

"Ganharás o teu pão com o suor do teu rosto.

"Respeitarás o teu vizinho, sua pessoa, sua liberdade.

"Respeitarás a ti mesmo.

"Lutarás primeiro contra ti mesmo, contra todos os vícios que depreciam o homem, todas as paixões que mantêm o homem

(25) Menos o primeiro mandamento, que se refere ao destino do homem e não à ética.

em cativo e são prejudiciais à vida social: orgulho, avareza, vaidade, ambição, gulodice, ira, preguiça.

"Conservarás o princípio de que existem bens superiores à própria vida: liberdade, dignidade humana, verdade, justiça..."

"Os homens se comprometeram a fazer o que estivesse ao seu alcance para praticar o seu mínimo ético comum na vida cotidiana. Prometeram uns aos outros. Os que tinham ética privada mais severa prometeram viver segundo sua crença, mas reconheceram não ter direito algum de prejudicar as liberdades dos outros. Na realidade, todos prometeram respeitar plenamente as convicções ou a ausência de convicções dos outros a ponto de nunca rir deles nem zombar de suas opiniões."²⁶

A segunda descoberta feita pelo grupo foi que eles ansiavam por se educarem. Constataram que o tempo economizado na produção poderia ser empregado na educação. Dentro de três meses, a produtividade do trabalho aumentou por tal forma que eles podiam economizar nove horas numa semana de 48 horas. Que fizeram? Usaram essas nove horas para a educação, sendo pagos por isso como pelo trabalho regular. Primeiro, desejaram cantar bem juntos, depois melhorar os conhecimentos de gramática francesa, depois aprender a ler contabilidade comercial. Daí surgiram outros cursos, todos ministrados na fábrica pelos melhores professores que puderam encontrar. Os instrutores recebiam os salários regulares. Havia cursos de Engenharia, Física, Literatura, Marxismo, Cristianismo, dança, canto e basquetebol.

O princípio por eles adotado é: "Não partimos da fábrica, da atividade técnica do homem, mas do próprio homem... Na Comunidade de Trabalho a ênfase não é dada à aquisição conjunta mas ao trabalho em conjunto para a satisfação coletiva e pessoal."²⁷ O objetivo não é a maior produção, ou salários maiores, mas um novo estilo de vida que, "longe de desprezar as vantagens da revolução social, se adapte a elas."²⁸ São os se-

(26) C. H. Bishop, *loc. cit.*, pp. 5, 6 e 7.

(27) *Ibid.*, p. 12. (Os grifos são do Autor).

(28) *Ibid.*, p. 13.

guintes os princípios sobre os quais são constituídas esta e outras Comunidades de Trabalho:

"1. Para viver uma vida humana a criatura tem de gozar todo o fruto do seu trabalho.

"2. Tem de dispor de meios para se educar.

"3. Tem de empenhar-se num empreendimento comum no seio de um grupo profissional proporcional à estatura humana (no máximo 100 famílias).

"4. Tem de relacionar-se ativamente ao mundo inteiro.

"Quando esses requisitos são examinados descobre-se que eles importam no deslocamento do centro da vida — da fabricação e aquisição de "coisas" para a descoberta, o incentivo e o desenvolvimento das relações humanas. De uma civilização de objetos para uma civilização de pessoas; melhor ainda — uma civilização de movimento entre pessoas." ²⁹

Quanto ao pagamento, corresponde à realização do trabalhador individualmente, mas leva em consideração não apenas o trabalho profissional, mas também "qualquer atividade humana que tenha valor para o grupo; um mecânico de primeira classe que possa tocar violino, que seja alegre e comunicativo etc., tem mais valor para a comunidade do que outro mecânico, igualmente capaz profissionalmente, mas que seja um tipo anti-social, celibatário etc." ³⁰ Em média os trabalhadores ganham de 10 a 20 por cento mais do que ganhariam segundo os salários estabelecidos pelos sindicatos, sem contar as vantagens especiais.

A Comunidade de Trabalho adquiriu uma fazenda de 72 hectares na qual todos, inclusive as espôsas, trabalham durante três períodos de dez dias anuais. Como todos têm um mês de férias, isso significa que cada um só trabalha dez meses por ano na fábrica. Por trás dessa iniciativa não está apenas o amor característico do francês ao campo, mas também a convicção de que nenhum homem deve divorciar-se inteiramente do solo.

(²⁹) *Ibid.*, p. 13.

(³⁰) *Ibid.*, p. 14.

Mais interessante ainda é a solução por eles encontrada para o problema de combinar a centralização e a descentralização de forma a evitar o perigo do caos, e ao mesmo tempo tornar todo o membro da comunidade um participante ativo e responsável da vida da fábrica e da comunidade. Vemos aqui como o mesmo tipo de raciocínio e observação que conduziu à formulação das teorias básicas do Estado democrático moderno dos séculos XVIII e XIX (divisão de poderes, sistemas de cheques e saldos etc.) foi aplicado à organização de um empreendimento industrial.

"O poder final cabe à *Assembléia Geral*, que se reúne duas vezes ao ano. Somente as decisões unânimes importam em compromisso para os Companheiros (membros).

"A *Assembléia Geral* elege um *Chefe de Comunidade*. Somente por unanimidade de votos. O chefe não é apenas aquele tecnicamente mais qualificado, como deve ser um gerente, mas um homem que seja 'um exemplo, que educa, que ama, que não é egocentrista, que serve. Obedecer a um suposto chefe sem essas qualidades seria covardia.'

"O chefe tem todos os poderes executivos durante três anos. No final desse período poderá ver-se de volta às máquinas.

"O chefe tem o direito de veto contra a *Assembléia Geral*. Se a *Assembléia Geral* não quiser obedecer, tem de ser obtido um voto de confiança. Se o voto de confiança não for dado por unanimidade, o chefe terá a alternativa de ceder à opinião da *Assembléia Geral* ou demitir-se.

"A *Assembléia Geral* elege os membros do *Conselho Geral*. A função do Conselho Geral é aconselhar o Chefe de Comunidade. Os seus membros são eleitos por um ano. O Conselho Geral reúne-se pelo menos de quatro em quatro meses. É composto de sete membros, mais os Chefes de Departamentos. Todas as decisões têm de ser adotadas por unanimidade.

"Dentro do Conselho Geral, os gerentes de seções e oito membros (incluindo duas espôsas) e o Chefe de Comunidade formam o Conselho Diretor, que se reúne semanalmente.

"Todas as posições de responsabilidade da Comunidade, inclusive as de gerentes de seção e capatazia, são conquistadas somente pela 'dupla confiança', isto é, a pessoa é proposta por um nível e unânimemente aprovada pelo outro nível. Normal-

mente, mas não sempre, os candidatos são propostos pelo nível mais alto e aceito ou rejeitado pelo mais baixo. Isso, dizem os membros, evita tanto a demagogia como o totalitarismo.

"Todos os membros se reúnem uma vez por semana numa *Assembléia de Contato* que, como o seu nome indica, visa a manter todos atualizados com o que esteja acontecendo na Comunidade e em contato uns com os outros." ³¹

Uma característica importante da Comunidade inteira são os *Grupos de Vizinhos*, que se reúnem periodicamente. "Um Grupo de Vizinhos é o menor organismo da Comunidade. Cinco ou seis famílias que não vivam muito distante umas das outras reúnem-se à noite, após o jantar, sob a direção de um Chefe de Grupos de Vizinhos escolhido de acordo com o princípio acima mencionado.

"Sob certo aspecto o Grupo de Vizinhos é a unidade mais importante da Comunidade. Ele é um 'fermento' e uma 'avança'. Tem de reunir-se na casa de uma das famílias e em nenhum outro lugar. Aí, enquanto bebem café, todas as questões são discutidas. São feitas minutas da reunião, as quais são enviadas ao Chefe de Comunidade, que aprecia as minutas de todos os Grupos de Vizinhos. As respostas às suas perguntas são dadas, então, aos encarregados dos diversos departamentos. Dessa forma os Grupos de Vizinhos não apenas fazem perguntas mas também manifestam o seu descontentamento ou fazem sugestões. Naturalmente, é também nos Grupos de Vizinhos que as criaturas se conhecem melhor e mais se ajudam umas às outras." ³²

Outra particularidade da Comunidade é o *Tribunal*. Ele é eleito pela Assembléia Geral e sua função é decidir sobre os conflitos surgidos entre dois departamentos ou entre um departamento e um membro; se o Chefe da Comunidade não pode resolver a diferença, os oito membros do Tribunal (eleitos por unanimidade de votos, como de costume) decidem. Não existe um corpo de leis, e o veredicto se baseia na constituição da Comunidade, no mínimo de ética comum e no consenso comum, sendo por eles dirigido.

(³¹) *Ibid.*, pp. 17 e 18.

(³²) *Ibid.*, pp. 18 e 19.

Em Boimondau existem dois setores principais: o industrial e o social. O primeiro tem a seguinte estrutura:

"Um máximo de 10 homens formam as equipes técnicas.

"Várias equipes formam uma seção, uma oficina.

"Várias seções formam um serviço.

"Os membros das equipes obedecem à seção, várias seções obedecem ao serviço." ³³

O departamento social cuida de todas as demais atividades não-técnicas. "Todos os membros, inclusive as esposas, devem realizar o seu aprimoramento espiritual, intelectual, artístico e físico. Sob esse aspecto, a leitura da revista mensal *Le Lien*, de Boimondau, constitui aprimoramento. Ela publica relatórios e comentários sobre todos os assuntos: partidas de futebol (competição com equipes de fora), exposições fotográficas, visitas e exposições, receitas culinárias, reuniões ecumênicas, críticas sobre execuções musicais como o Quarteto Loewenguth, apreciações sobre filmes, conferências sobre marxismo, resultados dos jogos de basquete, discussões sobre objeções conscientes, descrições sobre os dias na fazenda, relatórios sobre o que os Estados Unidos têm para ensinar, passagens de São Tomás de Aquino sobre dinheiro, críticas de livros tais como *Vale Apazível*, de Louis Bromfield, *Mãos Sujas*, de Sartre etc. Um espírito elástico de boa vontade a tudo impregna. O *Le Lien* é o retrato sincero de um grupo que disse 'sim' à vida e fê-lo com o máximo de consciência.

"Existem 28 seções sociais, mas outras novas são constantemente adicionadas:

"(Equipes relacionadas de acordo com a sua importância numérica).

"1. Seção Espiritual:

Equipe Católica

Equipe Humanista

(³³) *Ibid.*, p. 23.

Equipe Materialista
Equipe Protestante

"2. Secção intelectual:

Equipe de Conhecimentos Gerais
Equipe de Instrução Cívica
Equipe de Biblioteca

"3. Secção Artística:

Equipe de Teatro
Equipe de Canto
Equipe de Decoração de Interiores
Equipe de Fotografia

"4. Secção de Vida Comunitária:

Equipe de Cooperativa
Equipe de Festivais e Reuniões
Equipe de Cinema
Equipe de Contra-Ação

"5. Secção de Ajuda Mútua:

Equipe de Solidariedade
Equipe de Manutenção Doméstica
Equipe de Encadernação

"6. Secção de Família:

Equipe de Cuidados com a Criança
Equipe de Educação
Equipe de Vida Social

"7. Secção de Saúde:

2 enfermeiras diplomadas
1 enfermeira prática para informações gerais
3 enfermeiras visitantes

"8. Secção de Esportes:

Equipe de Basquete (masculina)
Equipe de Basquete (feminina)
Equipe de Excursões
Equipe de Futebol
Equipe de Voleibol
Equipe de Cultura Física (masculina)
Equipe de Cultura Física (feminina)

"9. Equipe Jornalística" ³⁴

Algumas declarações de membros da Comunidade talvez sejam melhores do que uma definição para dar uma idéia do espírito e práticas da Comunidade de Trabalho:

"Escreve um membro de sindicato:

"Eu era delegado de oficina em 1936, fui prêso em 1940 e mandado para Buchenwald. Durante 20 anos conheci muitas firmas capitalistas... Na Comunidade de Trabalho a produção não constitui o objetivo da vida mas um dos seus meios... Eu não ousava alimentar a esperança de tantas realizações durante a minha geração.

"Escreve um comunista:

"Como membro do Partido Comunista Francês, e a fim de evitar mal-entendidos, declaro estar completamente satisfeito com o meu trabalho e a minha vida comunitária; minhas opiniões políticas são respeitadas, a minha completa liberdade e minha vida ideal tornaram-se realidade.

"Escreve um materialista:

"Como ateu e materialista, considero que um dos mais belos valores humanos é a tolerância e o respeito às opiniões religiosas e políticas. Por essa razão sinto-me particularmente

(³⁴) *Ibid.*, p. 35.

em casa numa Comunidade de Trabalho. Não apenas a minha liberdade de pensamento é uma expressão deixada intacta, como encontro na Comunidade os meios materiais e o tempo necessários para um estudo mais profundo de minha convicção filosófica.

“Escreve um católico:

“Estou na Comunidade há quatro anos. Pertencço ao grupo católico. Como todos os cristãos, tento construir uma sociedade na qual a liberdade e a dignidade do homem sejam respeitadas... Declaro, em nome de todo o grupo católico, que a Comunidade de Trabalho é o tipo de sociedade que um cristão pode desejar. Nela todo homem é livre, respeitado, e tudo o que inclina para melhorar e buscar a Verdade. Se essa sociedade não pode ser frontalmente chamada de cristã, ela o é na realidade. Cristo nos deu o sinal através do que é possível reconhecer-lo: e nós nos amamos uns aos outros.

“Escreve um protestante:

“Nós, os protestantes da Comunidade, declaramos que esta revolução social é a solução que permite a todo homem encontrar livremente sua realização da forma que ele escolha. Isso sem qualquer conflito com os seus companheiros materialistas ou católicos... A Comunidade composta de homens que se amam uns aos outros atende aos nossos anelos de ver os homens vivendo juntos em harmonia e sabendo por que desejam viver.

“Escreve um humanista:

“Eu tinha 15 anos quando saí da escola; deixei a Igreja aos 11, após a minha primeira comunhão. Eu tinha avançado um pouco no meu curso, mas o problema espiritual fugira do meu pensamento. Eu era como a grande maioria: ‘Não dava a mínima bola’. Aos 22 entrei para a Comunidade. Encontrei nela imediatamente uma atmosfera de estudo e trabalho que jamais encontrara em qualquer outra parte. Fui atraído primeiro pelo lado social da Comunidade, e somente mais tarde compreendi o que poderia ser o valor humano. Então, redescobri aquele lado espiritual e moral do homem que eu perdera

aos 11 anos... Pertencço ao grupo humanista porque não vejo o problema como os cristãos ou os materialistas. Amo a nossa comunidade porque por seu intermédio todas as profundas aspirações inerentes a cada um de nós podem ser despertadas, realizadas e desenvolvidas, de forma a nos transformarmos de indivíduos em homens.”³⁵

Os princípios de outras comunidades, sejam elas agrícolas ou industriais, assemelham-se aos de Boimondau. Eis algumas declarações das Regras das Oficinas R. G., uma Comunidade de Trabalho que fabrica molduras, citadas pelo autor de *All Things Common*:

“A nossa Comunidade de Trabalho não é uma nova forma de empreendimento nem uma reforma a fim de harmonizar a relação capital-trabalho.

“É um novo modo de vida no qual o homem deve conseguir a sua realização e no qual todos os problemas são resolvidos em relação ao homem completo. Dessa forma, está em oposição à sociedade atual, na qual normalmente se busca a solução para um ou para alguns.

“... a consequência da moral burguesa e do sistema capitalista é a especialização das atividades do homem a tal ponto que o homem vive numa miséria moral, miséria física, miséria intelectual ou miséria material.

“Frequentemente o homem da classe trabalhadora sofre dessas quatro classes de miséria ao mesmo tempo, e, sob tais condições, é uma mentira falar de liberdade, igualdade, fraternidade.

“O objetivo da Comunidade de Trabalho é tornar possível o desenvolvimento completo do homem.

“Os companheiros da R. G. declaram que isso só é possível dentro de uma atmosfera de liberdade, igualdade, fraternidade.

(35) *Ibid.*, pp. 35 a 37.

"Mas deve ser reconhecido que, com muita frequência, essas três palavras não trazem à nossa mente nada além das figuras impressas no papel-moeda e as inscrições do frontispício dos edifícios públicos.

"LIBERDADE

"O homem só é realmente livre sob três condições:

"Liberdade econômica

"Liberdade intelectual

"Liberdade moral

"*Liberdade Econômica.* O homem tem direito inalienável ao trabalho. Ele precisa ter o direito absoluto ao fruto do seu trabalho, do qual não deverá abrir mão senão livremente.

"Esse conceito é contrário à prosperidade privada dos meios coletivos de produção e à reprodução do dinheiro pelo dinheiro, que tornam possível a exploração do homem pelo homem.

"Também declaramos que por "Trabalho" deve ser entendido tudo o que tenha valor e seja trazido pelo homem para a sociedade.

"*Liberdade Intelectual.* O homem só é livre quando pode escolher. Ele só pode escolher quando conhece o suficiente para poder comparar.

"*Liberdade Moral.* O homem não pode ser livre se é escravo de paixões. Só pode ser livre se tiver um ideal e uma atitude filosófica que lhe torne possível ter uma atividade coerente na vida.

"Ele não pode, sob o pretexto de realizar sua libertação econômica e intelectual, usar meios contrários à ética da Comunidade.

"Finalmente, a liberdade moral não significa licenciosidade. Seria fácil demonstrar que a liberdade moral só pode ser

encontrada dentro da estrita observância do grupo de éticas livremente aceitas.

"FRATERNIDADE

"O homem só pode desabrochar em sociedade. O egoísmo é uma forma perigosa e efêmera da criatura se ajudar. O homem não pode separar os seus verdadeiros interesses dos interesses da sociedade. Ele só se pode ajudar ajudando a sociedade.

"Ele deve tornar-se cômico de que a sua própria inclinação faz com que ele encontre um aumento da alegria com os outros.

"A solidariedade não é apenas uma tarefa, é uma satisfação e a melhor garantia de segurança.

"A fraternidade conduz à tolerância mútua e à determinação de jamais admitir o separatismo. Isso torna possível a adoção das decisões por unanimidade dentro de um mínimo comum.

"IGUALDADE

"Condenamos aqueles que declaram demagógicamente que todos os homens são iguais. Pode-se ver que os homens não são iguais em seu valor.

"Para nós, igualdade de direitos significa colocar à disposição de todos os meios que permitam a realização completa de cada um.

"Dessa forma, nós substituímos a hierarquia convencional ou hereditária pela hierarquia do valor pessoal." ³⁰

Sumariando os pontos mais notáveis dos princípios dessas Comunidades, desejo mencionar o seguinte:

(³⁰) *Ibid.*, pp. 134 a 137.

1. As Comunidades de Trabalho fazem de fato uso de todas as técnicas modernas, e evitam a tendência para o regresso à produção manual.

2. Elaboraram um plano pelo qual a participação ativa de todos não entra em contradição com uma liderança suficientemente centralizada; a autoridade irracional foi substituída pela autoridade racional.

3. Dão ênfase à prática da vida, em contraste com as diferenças ideológicas. Essa ênfase permite aos homens das convicções mais variadas e contraditórias viverem juntos em fraternidade e tolerância sem qualquer perigo de terem de seguir a "opinião certa" proclamada pela comunidade.

4. Integração das atividades de trabalho, sociais e culturais. Quando o trabalho não é atraente, tecnicamente, ele é significativo e atraente em seu aspecto social. As atividades nas artes e ciências são parte integral da situação total.

5. A situação de alienação é superada, o trabalho tornou-se a expressão significativa da energia humana, a solidariedade humana é estabelecida sem restrição à liberdade — ou o perigo da conformidade.

Embora muitos princípios e configurações das Comunidades possam ser criticados, parece encontrarmos nelas os exemplos empíricos mais convincentes de uma vida produtiva e das possibilidades que são geralmente consideradas fantásticas do ponto-de-vista da nossa vida atual no capitalismo.³⁷

(27) Devem ser mencionados os esforços de A. Olivetti, na Itália, para criar um movimento comunitário. Como chefe da maior fábrica italiana de máquinas de escrever não só organizou a sua fábrica, de acordo com os princípios mais inteligentes que se podem encontrar em qualquer parte, como também formulou todo um sistema para a organização da sociedade como uma federação de comunidades baseada em princípios em parte cristãos e em parte socialistas. (Cf. seu *L'Ordine Politico delle Comunità*, Roma, 1946). Olivetti começou também a fundar centros de comunidade em várias cidades italianas; não obstante, a principal di-

As comunidades até agora descritas não são, naturalmente, os únicos exemplos da possibilidade de vida comunitária. As comunidades de Owen ou as dos menonistas ou hutteristas³⁸ ou os estabelecimentos agrícolas do Estado de Israel contribuem, todos, para asseverar-nos a possibilidade da existência de um novo estilo de vida. Também mostram que a maioria dessas experiências comunitárias são executadas por homens de inteligência sagaz e de enorme senso prático. Eles não são de forma alguma os sonhadores que os nossos chamados realistas os consideram; pelo contrário, são, em sua maioria, mais realistas e imaginativos do que parecem ser os nossos convencionais líderes industriais. Indubitavelmente, verificaram-se muitas falhas nos princípios e práticas dessas experiências, as quais devem ser reconhecidas para ser evitadas. Indubitavelmente, também o século XIX, com sua crença inabalável no efeito salutar da competição industrial, foi menos conducente ao sucesso dessas colônias do que o será a segunda metade do século XX. Mas a condescendência, significativa de que se consideram futilidade e falta de realismo em todas essas experiências, não é mais razoável do que foi a primeira reação popular às viagens por trem e, depois, por avião. Essa atitude é, essencialmente, um sintoma da preguiça mental e da convicção inerente de que o que não existia não pode existir e não existirá.

e) SUGESTÕES PRÁTICAS

A questão está em determinar se condições similares às criadas pelos comunitários podem ser criadas para a nossa sociedade como um todo. O objetivo seria, então, criar uma si-

ferença com as comunidades até agora mencionadas é que, por uma parte, sua fábrica não se transformou em Comunidade de Trabalho nem pode ser transformada, manifestamente, porque Olivetti formulou planos específicos para a organização da sociedade em geral dando, em consequência, ao quadro específico da estrutura social e política maior importância do que ao movimento comunitário.

(38) Veja-se o artigo de C. Kratu, J. W. Fretz e R. Kreider intitulado "Altruism in Mennonite Life", em *Form and Techniques of Altruistic and Spiritual Growth*, organizado por P. A. Sorokin, The Beacon Press, Boston, 1954.

tuação de trabalho na qual o homem devote a sua vida e as suas energias a algo que tenha significação para ele, na qual ele saiba o que está fazendo, tenha influência sobre o que esteja sendo feito, e se sinta unido e não separado de seus semelhantes. Isso significa que a situação de trabalho seja novamente tornada concreta; que os trabalhadores sejam organizados em grupos suficientemente pequenos para permitir ao indivíduo relacionar-se ao grupo constituído de seres humanos reais e concretos, ainda que a fábrica, como um todo, tenha muitos milhares de empregados. Significa o encontro de métodos para fundir centralização e descentralização de forma a permitir a participação ativa e a responsabilidade de todos, e, ao mesmo tempo, criar uma liderança unificada em grau necessário.

Como poderá isso ser feito?

A primeira condição para a participação ativa do trabalhador é que ele seja bem informado não apenas sobre o seu próprio trabalho, mas sobre o funcionamento de todo o empreendimento. Tal conhecimento é, entre outras coisas, o conhecimento do processo de trabalho. O trabalhador talvez tenha de fazer apenas um movimento específico na correia transportadora da linha de montagem e talvez seja suficiente, para o seu desempenho, que ele seja adestrado no trabalho durante dois dias, ou duas semanas, mas a sua atitude total com relação ao seu trabalho seria diferente se ele tivesse maior conhecimento de todos os problemas técnicos envolvidos na produção do produto total. Tal conhecimento técnico pode ser adquirido em primeiro lugar pela frequência a uma escola industrial, simultaneamente com os seus primeiros anos de trabalho na fábrica. Mais ainda, pode ser adquirido continuamente pela participação em cursos técnicos e científicos ministrados a todos os empregados da fábrica, até mesma a expensas do tempo roubado ao serviço.³⁹ Se o processo técnico empregado pela fábrica for objeto de interesse e

(39) Já fazem isso, como primeiro passo nessa direção, algumas das grandes empresas industriais. Os comunitários fizeram ver que durante as horas de trabalho não só se pode ministrar ensino técnico como também de muitas outras disciplinas.

conhecimento para o trabalhador, se o próprio processo do seu raciocínio for estimulado por tal conhecimento, até o trabalho técnico de outra forma monótono que ele tenha de executar assumirá aspecto diferente. A par do conhecimento técnico sobre o processo industrial, torna-se necessário outro conhecimento: o da função econômica do empreendimento para o qual ele trabalhe, e sua relação com as necessidades econômicas da comunidade como um todo. Novamente, pela frequência a cursos, nos primeiros anos de trabalho, e pelas informações constantes a ele fornecidas sobre o processo econômico envolvido no empreendimento, o trabalhador pode adquirir conhecimento real sobre a sua função na economia nacional e mundial.

Por mais importante que seja, técnica e economicamente, esse conhecimento do processo de trabalho e do funcionamento do empreendimento, ele não é suficiente. O conhecimento e o interesse teóricos entram em estagnação se não houver meios para traduzi-los em ação. O trabalhador pode tornar-se um participante ativo, interessado e responsável somente se tiver influência nas decisões que se reflitam sobre a sua situação individual de trabalho no empreendimento. A sua alienação do trabalho só pode ser eliminada se ele não for empregado pelo capital, se ele não for objeto de comando, mas se ele se tornar um *sujeito que emprega o capital*. O ponto principal não é, aqui, a *propriedade dos meios de produção, mas a participação da gerência e das decisões*. Como acontece na esfera política, o problema, aqui, é evitar o perigo de um estado anárquico de coisas no qual o planejamento central e a liderança faltariam; mas a alternativa entre a gerência autoritária centralizada e a gerência dos trabalhadores, não-planejada e não-coordenada, não é necessária. A resposta está numa fusão da centralização com a descentralização, numa síntese entre a decisão emanada de cima e a decisão emanada de baixo.

O princípio da co-gerência e da participação dos trabalhadores⁴⁰ pode ser elaborado de tal forma que a responsabilidade

(40) Cf. as idéias expressadas por G. G. Friedmann em seu judicioso e estimulante estudo intitulado *Machine et Humanisme*, Gallimard, Paris, especialmente as páginas 371 ss. Um dos grandes mestres da Sociologia, e uma das grandes personalidades de

pela gerência seja dividida entre a liderança central e o pessoal. Pequenos grupos bem informados discutem as questões relacionadas com a sua própria situação de trabalho e do empreendimento como um todo; suas decisões seriam canalizadas para a gerência e formariam a base para uma co-gerência real. Como um terceiro participante, o consumidor teria de participar de alguma forma da elaboração das decisões e do planejamento. Uma vez aceito o princípio de que a finalidade primordial de qualquer trabalho é servir o povo, e não produzir lucro, os que são servidos devem ter direito de opinar sobre a operação dos que os servem. Novamente, como no caso da descentralização política, não é fácil encontrar-se tais formas, mas certamente não se trata de problema insolúvel, desde que aceito o princípio geral da co-gerência. Resolvemos problemas similares no Direito Constitucional com relação aos respectivos direitos de vários ramos do governo, e nas leis concernentes às corporações resolvemos o mesmo problema no tocante ao direito dos vários tipos de acionistas, gerência etc.

O princípio da co-gerência e co-determinação significa uma séria restrição aos direitos de propriedade. O dono ou os donos de um empreendimento estariam credenciados a um determinado lucro sobre o capital invertido, mas não ao comando irrestrito sobre os homens que o seu capital pode contratar. Teriam pelo menos que partilhar esses direitos com os que trabalhassem no empreendimento. Na realidade, no que concerne às grandes corporações, os acionistas não exercem os seus direitos de propriedade por meio de decisões; se os trabalhadores compartilhassem o direito de formular decisões da gerência, o papel real do acionista não seria fundamentalmente diferente. Uma lei que introduzisse a co-gerência importaria em restrição aos di-

nosso tempo, Alfred Weber, em seu profundo *Der Dritte oder der Vierte Mensch*, Piper Co., Munique, 1953, chega a conclusões análogas às que aqui expomos. Assinala a necessidade da co-direção de trabalhadores e patrões e a redução das grandes empresas a unidades menores de dimensões ótimas, ao mesmo tempo que a abolição do motivo de ganho e a adoção de uma forma socialista de competição. Porém não bastará nenhuma alteração externa: "Necessitamos de uma nova cristalização humana". (*Loc. cit.*, pp. 91 ss.

reitos de propriedade, mas, de forma alguma, em modificação revolucionária em tais direitos. Até um industrial conservador como o protagonista da participação nos lucros da indústria, J. F. Lincoln, como já vimos, propõe que os dividendos não devem exceder um total relativamente fixo e constante, e que o lucro excedente desse limite deve ser dividido entre os trabalhadores. Mesmo nas condições atuais há possibilidade para a co-gerência e controle dos trabalhadores. B. F. Fairless, por exemplo, presidente da Junta Diretora da United States Steel Corporation, declarou, em discurso recente (publicado em forma condensada no *Reader's Digest* de 15 de novembro de 1953, página 17), que os trezentos mil empregados da United States Steel poderiam comprar todas as ações ordinárias da empresa, adquirindo 87 ações de cada vez, ao custo total de 3.500 dólares. "Invertendo 10 dólares (por semana) de cada vez — o que corresponde aproximadamente ao recente aumento de salário —, os empregados da U. S. Steel poderiam comprar todas as ações ordinárias disponíveis em menos de sete anos." Na verdade, eles nem teriam de comprar tanto, mas apenas uma parte desse total, para dispor de um número de ações que lhes daria a maioria na votação.

Outra proposta foi feita por F. Tannenbaum em seu livro *A Philosophy of Labor*. Ele sugere que os sindicatos poderiam comprar ações suficientes dos empreendimentos cujos empregados eles representem de forma a controlarem a gerência desses empreendimentos.⁴¹ Seja qual for o método empregado, será um método evolutivo, apenas continuando as tendências nas relações de propriedade já existentes, que são um meio para conseguir um fim — e apenas um meio —, para tornar possível aos homens trabalharem com uma finalidade significativa e de maneira significativa, não sendo portadores de uma mercadoria — energia física e perícia — que seja comprada e vendida como qualquer outra mercadoria.

Ao se discutir a participação do trabalhador, deve-se acen-
tuar um ponto importante, o perigo de que tal participação se desenvolva no sentido dos conceitos de partilha dos lucros do

(41) F. Tannenbaum, *A Philosophy of Labor*, loc. cit.

tipo do supercapitalismo. Se os trabalhadores e empregadores de um empreendimento estivessem apenas interessados por *seu* empreendimento, permaneceria inalterada a alienação entre o homem e suas forças sociais. A atitude egoísta, alienada, teria sido simplesmente ampliada de um indivíduo para uma "equipe". Não é, portanto, uma parte acidental, mas uma parte essencial da participação dos trabalhadores que eles vejam mais além do seu próprio empreendimento, que eles estejam interessados pelos consumidores e com eles ligados, bem como com os outros trabalhadores da mesma indústria e com a população trabalhadora como um todo. O desenvolvimento de um patriotismo para a firma, de um "espírito de equipe" similar ao dos estudantes colegiais e universitários, conforme recomendam Wyatt e outros psicólogos sociais britânicos, apenas reforçaria a atitude associal e egoísta que é a essência da alienação. Todas essas sugestões em favor do entusiasmo de "equipe" ignoram o fato de só existir uma orientação verdadeiramente social, isto é, a de solidariedade com a humanidade. A coesão social no seio do grupo, combinada com o antagonismo para com o exterior, não é sentimento social, mas egotismo expandido.

Concluindo essas observações sobre a participação dos trabalhadores, desejo novamente acentuar, com o risco de me tornar monótono, que todas as sugestões no sentido da humanização do trabalho não têm por objetivo o aumento da produção, nem é sua finalidade a maior satisfação com o trabalho *per se*. Elas só têm sentido numa estrutura social totalmente diferente, na qual a atividade econômica seja uma parte — e uma parte subordinada — da vida social. Não se pode separar a atividade de trabalho da atividade política, do uso das horas de lazer e da vida pessoal. Se o trabalho pudesse tornar-se interessante sem que as outras esferas da vida se tornassem humanas, não ocorreria mudança alguma. Ele não poderia, na realidade, ser interessante. O maior mal da cultura dos nossos dias está em ela separar, em colocar em compartimentos, as várias esferas da vida. O caminho para a sanidade está na eliminação dessa divisão, conseguindo-se uma nova unificação e integração no seio da sociedade e no íntimo da criatura humana individualmente.

Já falei do desencorajamento entre muitos socialistas com os resultados do socialismo aplicado. Mas cresce a percepção de que a falha não estava na finalidade básica do socialismo, e sim na ênfase errônea dada à questão propriedade privada *versus* propriedade comunal e na negligência com relação aos fatores humanos e propriamente sociais. Verifica-se, de forma correspondente, a observação da necessidade de uma visão socialista concentrada em torno da participação e co-gestão dos trabalhadores, da descentralização, e do funcionamento concreto do homem no processo, e não no conceito abstrato de propriedade. As idéias de Owen, Fourier, Kropotkin, Landauer, dos comunitários religiosos e seculares, fundem-se com as de Marx e Engels; a criatura torna-se cética quanto às formulações ideológicas dos "objetivos finais", e mais interessada com a pessoa concreta, com o momento. Existe a esperança de que também aumente a percepção entre os socialistas democratas e humanistas de que o socialismo começa em casa, isto é, com a *socialização dos partidos socialistas*. Naturalmente, não nos referimos ao socialismo em termos de direitos de propriedade, mas em termos da participação responsável de cada membro. Enquanto os partidos socialistas não praticarem o princípio do socialismo em suas próprias fileiras, não poderão esperar convencer os outros; seus representantes, se tivessem o poder político, executariam suas idéias no espírito do capitalismo, independentemente dos rótulos socialistas por eles adotados. O mesmo é verídico no tocante aos sindicatos; se o seu objetivo é a democracia industrial, eles devem introduzir o princípio da democracia em suas próprias organizações, e não ser dirigidos da forma por que são dirigidos quaisquer outros grandes negócios do capitalismo — às vezes até mesmo de maneira pior.

A influência dessa ênfase comunitária sobre a situação concreta do trabalhador em seu processo de trabalho foi muito poderosa no passado entre os anarquistas e sindicalistas espanhóis e franceses, e entre os social-revolucionários russos. Embora a importância dessas idéias tenha recuado por algum tempo na maioria dos países, parece que elas estão novamente conquistando terreno em formas menos ideológicas e dogmáticas e, portanto, mais reais.

Em uma das publicações recentes mais interessantes sobre os problemas do socialismo, os *New Fabian Essays*, pode-se per-

ceber essa ênfase crescente sobre os aspectos funcional e humano do socialismo. C. A. R. Crosland escreve em seu ensaio sobre "A Transição do Capitalismo": "O socialismo exige que essa hostilidade na indústria ceda lugar a um sentimento de participação num empreendimento conjunto. Como poderá ser isso conseguido? A linha de avanço mais direta e facilmente explorável é na direção da consulta mútua. Muito trabalho produtivo já foi realizado nessa esfera, sendo agora claro que se faz necessário algo mais do que os comitês conjuntos de produção em seu modelo atual — algum esforço mais radical para dar ao trabalhador uma sensação de participação nas decisões. Algumas firmas progressistas já realizaram avanços audaciosos, e os resultados são encorajadores."⁴² Ele sugere três medidas: nacionalização em grande escala, limitação estatutária dos dividendos, ou: "Uma terceira possibilidade é a alteração da estrutura legal relativa à propriedade da companhia de forma a substituir o controle exclusivo dos acionistas por uma constituição que defina explicitamente as responsabilidades da firma para com o trabalhador, o consumidor e a comunidade; os trabalhadores se tornariam membros da companhia, tendo seus representantes na junta diretora."⁴³

R. Jenkins, em seu trabalho sobre "Equality", vê, como problema do futuro "... em primeiro lugar, se os capitalistas, tendo cedido ou lhes tendo sido retirada a maior parte dos seus poderes, e, portanto, de suas funções, terão a concessão do direito de reter a porção substancial dos privilégios que ainda desfrutam; e, em segundo lugar, se a sociedade que está emergindo do capitalismo será uma sociedade democrática participante ou uma sociedade de gerência controlada por uma elite privilegiada que goze de um padrão de vida substancialmente diferente do da massa da população."⁴⁴ Jenkins chegou à conclusão de que "uma sociedade democrática participante" exige que "a propriedade dos empreendimentos, ao sair das mãos dos indi-

(42) Cf. C. A. R. Crosland, "The Transition from Capitalism", em *New Fabian Essays*, por R. H. S. Crossman, Turnstile Press, Ltd., Londres, 1953, p. 66.

(43) *Loc. cit.*, p. 67.

(44) *Ibid.*, p. 72.

víduos opulentos, não deve passar às mãos do Estado, mas para as de entidades públicas remotas", e deve permitir a maior difusão do poder e "encorajar as criaturas de todas as espécies a terem participação mais ativa nos trabalhos e controle das organizações públicas e voluntárias."

A. Albu, em "The Organization of Industry", declara: "Por maior que tenha sido o êxito da nacionalização das indústrias básicas em termos econômicos e técnicos, não terá ela satisfeito o desejo de maior e mais ampla distribuição democrática da autoridade, nem construído qualquer parcela de participação real nas decisões da gerência e de sua execução por parte das pessoas envolvidas na transformação. Isso foi um desapontamento para os socialistas, que jamais desejaram uma grande concentração de poderes estatais e não tinham concebido nada além de idéias utópicas confusas como alternativas. A lição do totalitarismo no exterior e o desenvolvimento da revolução da gerência neste país acentuaram sua ansiedade, principalmente porque o pleno emprego numa sociedade que permanece democrática cria problemas que exigem, para a sua solução, a mais ampla sanção popular baseada na informação e consulta. O regime de consultas é tanto menos eficaz quanto mais ele se afasta das discussões cara a cara no trabalho; e o tamanho e a estrutura das unidades industriais, bem como o grau de sua iniciativa independente, são, por isso, vistos como questões de suprema importância."⁴⁵ "O de que se necessita, finalmente", diz Albu, "é um sistema consultivo que forneça sanção para todas as decisões relativas à orientação e para uma autoridade executiva voluntariamente aceita por todos os membros de uma indústria. A questão da determinação da forma conciliatória dessa concepção de democracia industrial com o desejo mais primitivo de autonomia que ativou os sindicalistas, e em que se baseiam muitas discussões atuais, ainda é assunto que exige muita pesquisa. Parece, contudo, dever existir algum processo pelo qual todos os empregados numa indústria tenham a possibilidade de participar das decisões relativas à política dessa indústria; seja por intermédio de representantes diretamente eleitos para a junta diretora ou por meio de um sistema hierárquico de consulta conjunta com

(45) *New Fabian Essays*, pp. 121 e 122.

podêres consideráveis. Em qualquer das hipóteses deverá existir também a crescente participação do processo de interpretação da orientação da indústria e das decisões em níveis inferiores.

"A criação do sentimento de propósito comum nas atividades da indústria ainda permanece, portanto, como um dos objetivos não-atingidos da política socialista industrial." ⁴⁶

John Strachey, que é, possivelmente, um dos escritores mais otimistas e satisfeitos com os resultados do Governo trabalhista em *New Fabian Essays*, concorda com a importância atribuída por Albu à necessidade da participação dos trabalhadores. "Afinal de contas", escreve Strachey em *Tasks and Achievement of British Labour*, "o que preocupa numa companhia por ações conjuntas é a ditadura irresponsável exercida sobre ela por seus acionistas, a qual é, em muitos casos, exercida por um ou dois diretores automeados e autoperpetuados na direção. Tornem-se as companhias públicas diretamente subordinadas à comunidade e a todas as criaturas empenhadas em suas atividades e elas se transformarão em instituições de caráter muito diverso." ⁴⁷

Citei as opiniões de alguns líderes do trabalhismo britânico porque os seus pontos-de-vista resultam de boa dose de experiência com as medidas socializadoras do Governo trabalhista e de uma crítica demorada dessas realizações. Mas também os socialistas continentais têm devotado atenção cada vez maior à participação dos trabalhadores na indústria. Na França e Alemanha do após-guerra foram aprovadas leis que especificam a participação dos trabalhadores na gerência dos empreendimentos. Embora os resultados dessas medidas estejam longe de ser satisfatórios (sendo as razões para isso o pouco entusiasmo e o fato de, na Alemanha, os representantes sindicais terem sido transformados em "gerentes", não havendo a participação dos próprios trabalhadores empregados na indústria), torna-se claro, contudo, que existe uma crescente percepção, pelos socialistas, do fato de que a transferência dos direitos de propriedade dos capitalistas para a sociedade ou o Estado teve, em si, apenas um efeito negligenciável sobre a situação do trabalhador, e de que o pro-

(⁴⁶) *Ibid.*, pp. 129 e 130.

(⁴⁷) *Ibid.*, p. 198.

blema central do socialismo está na mudança da situação do trabalhador. Até mesmo nas declarações fracas e confusas da recém-formada Internacional Socialista (Frankfurt, 1951) é dada ênfase à necessidade de descentralizar o poder econômico, sempre que isso seja compatível com os objetivos do planejamento. ⁴⁸ Os que observam cientificamente o cenário industrial, especialmente Friedmann e, até certo grau, Gillespie, chegaram a conclusões similares às minhas, no tocante à transformação do trabalho.

A acentuação da necessidade da co-gerência, mais do que de planos de centralização para a transformação comunitária dos direitos de propriedade, não significa que não seja necessário certo grau de intervenção direta e socialização estatais. O problema mais importante, além da co-gerência, é o fato de toda a nossa indústria ser construída sobre a existência de um mercado interno sempre em expansão. Cada empreendimento deseja vender cada vez mais para conquistar uma parcela cada vez maior do mercado. É o resultado dessa situação econômica que a indústria usa, por todos os meios ao seu alcance, para aguçar o apetite de compra da população, para criar a orientação receptiva tão prejudicial à sanidade mental. Conforme já vimos, isso significa a existência da ânsia de obter coisas novas mas desnecessárias, um desejo constante de comprar mais, embora do ponto-de-vista do uso humano, inalienado, não exista necessidade alguma de adquirir êsses novos produtos. (A indústria automobilística, por exemplo, gastou alguns bilhões de dólares com as modificações de suas instalações para produzir os novos modelos de 1955; a Chevrolet gastou sozinha algumas centenas de milhões de dólares para competir com a Ford. Sem dúvida alguma, o Chevrolet "antigo" era um bom automóvel, e a luta entre a Ford e a General Motors não teve a finalidade primordial de oferecer ao público um automóvel melhor, mas fazê-lo comprar um novo carro quando o seu velho automóvel ainda teria ser-

(⁴⁸) Veja-se A. Albu: "The Organization of Industry", em *New Fabian Essays*, loc. cit., p. 121, e também A. Sturmhthal: "Nationalization and Workers Control in Britain and France", *The Journal of Pol. Economy*, vol. 61, I, 1953.

vido muito bem por mais alguns anos).⁴⁹ Outro aspecto do mesmo fenômeno é a tendência para desperdiçar, que é intensificada pela necessidade econômica de maior produção em massa. Além da perda econômica implícita nesse desperdício, ele tem também importante efeito psicológico: faz que o consumidor perca o respeito pelo trabalho e esforço humano; faz que esqueça as necessidades das criaturas dentro do seu próprio país e em terras mais pobres, para as quais os objetos do desperdício poderiam constituir propriedade valiosa; em suma, os nossos hábitos de desperdiçar revelam um desinteresse infantil pelas realidades da vida humana, pela luta econômica, pela existência a que ninguém pode fugir.

Está claro que, com o correr do tempo, nenhuma dose de influência espiritual poderá ter sucesso se o nosso sistema econômico é organizado de forma a fazer surgir a ameaça de uma crise quando as criaturas não desejam comprar mais coisas novas e melhores. Portanto, se a nossa finalidade é transformar o consumo alienado em consumo humano, tornam-se necessárias modificações nos processos econômicos que produzem o consumo alienado.⁵⁰ A elaboração de tais medidas é tarefa dos economistas. De modo geral, essa modificação significa dirigir a produção para campos nos quais as necessidades reais existentes ainda não tenham sido atendidas, e não para aqueles em que as necessidades tenham de ser criadas artificialmente. Isso pode ser obtido através de créditos concedidos por bancos de propriedade do Estado, pela socialização de certos empreendimentos e por leis drásticas que forcem uma transformação da propaganda comercial.

(49) R. Moley expressou este ponto com muita lucidez quando, escrevendo em *Newsweek* sobre os gastos para os novos modelos de automóveis de 1955, disse que o capitalismo deseja fazer as criaturas sentirem-se infelizes com o que possuem, enquanto o socialismo deseja o oposto.

(50) Veja-se o que diz Clark em *Condition of Economic Progress*: "A mesma quantidade de renda distribuída de um modo relativamente igual criará para a fabricação uma procura relativamente maior do que quando distribuída desigualmente", (Colhido em N. N. Foote e P. K. Hatt: "Social Mobility and Economic Advancement", em *The American Econ. Rev.*, XLII, maio de 1953).

Estreitamente ligado a esse problema está o da ajuda econômica das sociedades industrializadas à parte do mundo menos desenvolvida. Está bem claro que já passou o tempo da exploração colonial, que as várias partes do mundo foram aproximadas umas das outras de forma tão coesa, como os continentes há cem anos, e que a paz da parte mais opulenta do mundo depende do progresso econômico da parte mais pobre. A paz e a liberdade do Mundo Ocidental não podem coexistir, com o passar dos anos, com a fome e a doença na África e na China. A redução do consumo desnecessário nos países industrializados é uma necessidade inalienável se eles desejam ajudar os países não-industrializados, e eles devem desejar ajudá-los caso queiram a paz. Consideremos um novo fato: de acordo com H. Brown, um programa de desenvolvimento mundial para um período de 50 anos aumentaria a produção agrícola a ponto de todas as pessoas receberem a nutrição adequada e conduziria a industrialização das áreas ora subdesenvolvidas ao nível apresentado pelo Japão no pré-guerra.⁵¹ A despesa anual dos Estados Unidos com tal programa se situaria entre quatro e cinco bilhões de dólares, durante os primeiros 30 anos, diminuindo nos anos subsequentes. "Quando comparamos essa soma à nossa renda nacional", diz o autor, "ao nosso atual Orçamento Federal, aos fundos exigidos para o armamento, e ao custo do financiamento da guerra, ela não parece excessiva. Quando a comparamos aos ganhos potenciais que poderão resultar de um programa eficaz, ela parece ainda menor. E quando comparamos esse custo com o da inação e com as consequências da manutenção do *status quo*, ela se torna realmente insignificante."⁵²

O problema acima é apenas uma parte do problema mais geral da determinação do ponto até que se deverá permitir que as inversões lucrativas do capital manipulem as necessidades públicas de maneira prejudicial e insalubre. Os exemplos mais

(51) Veja-se Harrison Brown, *The Challenge of Man's Future*, The Viking Press, Nova York, 1954, pp. 245 ss. Conheço poucos livros que apresentem com tanta clareza a alternativa para a sociedade moderna entre saúde e loucura, progresso e destruição, baseada em argumentos incisivos e em fatos indiscutíveis.

(52) *Ibid.*, pp. 247 e 248.

óbvios são a indústria cinematográfica, a indústria das histórias em quadrinhos e as páginas de crime dos nossos jornais. A fim de obter maior lucro, os instintos mais baixos são artificialmente estimulados e o espírito do público, envenenado. A Lei de Alimentos e Drogas regulou a produção e a propaganda irrestrita de alimentos e drogas prejudiciais; o mesmo pode ser feito relativamente a todas as demais necessidades vitais. Se essas leis resultarem infrutíferas, certas indústrias, como a indústria cinematográfica, devem ser socializadas, ou, pelo menos, devem ser criadas indústrias competitivas financiadas por fundos públicos. Numa sociedade em que o único objetivo seja o desenvolvimento do homem, e na qual as necessidades materiais sejam subordinadas às necessidades espirituais, não será difícil encontrar os meios legais e econômicos para garantir as mudanças necessárias.

No que concerne à situação do cidadão individualmente, a idéia de igualdade de rendas jamais foi uma exigência socialista e, por muitas razões, não é nem prática nem desejável. O que é necessário é uma renda que sirva de base para uma existência humana digna. No tocante às diferenças entre as rendas, parece que elas não devam exceder o ponto em que conduzam a diferenças em experiência da vida. O homem com uma renda de milhões, o homem que possa satisfazer qualquer capricho sem ter sequer de pensar nêle, tem uma experiência da vida diferente da do homem que, para satisfazer um desejo dispendioso, tenha de sacrificar outro desejo. O homem que jamais pode viajar além de sua própria cidade, que nunca pode adquirir qualquer coisa supérflua (isto é, algo que não seja necessário), tem uma experiência da vida diferente da do seu vizinho que pode fazê-lo. Mas até no caso de certas diferenças entre rendas, a experiência da vida pode ser igual, desde que as diferenças de rendas não excedam certa margem. O que importa não é tanto o vulto da renda em si, mas o ponto em que as diferenças quantitativas de rendas são transformadas em diferenças qualitativas da experiência da vida.

Torna-se desnecessário dizer que o sistema de segurança social, como existe agora na Grã-Bretanha, por exemplo, deve ser

mantido. Mas não é o suficiente. O sistema de segurança social existente deve ser ampliado para transformar-se em *garantia universal de subsistência*.

Cada indivíduo só poderá atuar como um agente livre e responsável se uma das principais razões atuais para a falta de liberdade for abolida: a ameaça econômica de miséria, que força as criaturas a aceitarem condições de trabalho que elas em outras condições não as aceitariam. Não haverá liberdade enquanto o dono do capital puder impor a sua vontade ao homem que "só" possua a sua vida, porque este, não dispondo de capital, não tem outro trabalho que lhe é oferecido pelo capitalista.

Há cem anos, era amplamente aceita a crença de que ninguém tinha responsabilidade por seu vizinho. Admitia-se — e era "cientificamente" provado pelos economistas — que as leis da sociedade tornavam necessária a existência de um grande exército de pobres e desempregados, para que a economia fosse mantida em sua marcha. Hoje, dificilmente alguém ousaria repetir esse princípio. É geralmente aceito que ninguém deve ser excluído da prosperidade da nação, seja pelas leis da Natureza, seja pelas da sociedade. As racionalizações em voga há cem anos, segundo as quais os pobres deviam a sua pobreza à sua ignorância, à sua falta de responsabilidade — em resumo, aos seus "pecados" —, estão fora de época. Em todos os países industrializados ocidentais foi introduzido um sistema de seguros que garante a todos um mínimo para a subsistência no caso de desemprego, doença ou velhice. Será apenas um passo avante a postulação de que, ainda que tais condições não estejam presentes, todos têm o direito de receber os meios para a sua subsistência, mesmo que não esteja desempregado, doente ou velho. Pode exigir essa soma se deixa o emprego voluntariamente, se deseja preparar-se para outro tipo de trabalho, ou por qualquer outra razão pessoal que o impeça de ganhar dinheiro, sem situar-se em nenhuma das categorias dos benefícios securitários existentes; em suma, pode reclamar esses mínimos sem ter de apresentar qualquer "razão". Deve haver uma limitação quanto ao período de tempo, digamos em dois anos, de forma a evitar o incentivo de uma atitude neurótica que se nega a qualquer forma de obrigação social.

Esta proposta poderá parecer fantástica,⁵³ mas o nosso atual sistema de seguro teria soado de igual forma há cem anos. A principal objeção a esse plano seria que cada pessoa estaria credenciada para receber um subsídio mínimo, sem trabalhar. Essa suposição se alicerça na falácia da preguiça inerente à natureza humana; na realidade, além das criaturas neuróticamente preguiçosas, haveria pouquíssimas que não desejassem ganhar mais do que esse mínimo, e preferissem não fazer nada.

Contudo, a suspeita contra um sistema de garantia do mínimo para a subsistência não é infundada, de parte dos que querem usar a propriedade do capital para forçar os outros a aceitarem as condições de trabalho por eles oferecidas. Se ninguém mais fôsse obrigado a aceitar um trabalho para não morrer de fome, o trabalho teria de ser suficientemente interessante e atraente para induzir as criaturas a aceitá-lo. A liberdade de contrato só é possível se ambas as partes estão em liberdade para aceitá-lo ou rejeitá-lo; no atual sistema capitalista isso não se verifica.

Mas tal sistema não seria apenas o início da liberdade real de contrato entre empregadores e empregados; também engrandeceria tremendamente a esfera da liberdade nas relações entre pessoas na vida quotidiana.

Vejamos alguns exemplos. Uma pessoa que esteja hoje em dia empregada, e não goste do seu emprego, é com frequência forçada a continuar nêle por não ter os meios para arriscar-se ao desemprego ainda que por apenas um ou dois meses, e, naturalmente, se abandonar o emprego, não tem direito aos benefícios de desemprego. Mas, na realidade, os efeitos psicológicos dessa situação são ainda mais profundos; o próprio fato de ela não poder arriscar-se a ser despedida tende a fazer com que ela tema o seu chefe ou o seu supervisor. Ficará inibida para responder; tentará agradar e submeter-se, devido ao temor constantemente presente de que o seu chefe a possa demitir se ela manifestar sua opinião. Vejamos o caso de um homem de 45 anos que descubra desejar um tipo completamente diferente de

emprego, para o que será necessário um ou dois anos de preparação. Uma vez que sob as condições de um mínimo de garantia de subsistência essa decisão significaria o ter de viver com um mínimo de conforto, seriam necessários grande entusiasmo e interesse pelo novo campo recém-escolhido, e, assim, só os realmente qualificados e interessados fariam a escolha. Pensemos também no caso de uma mulher que viva uma vida matrimonial infeliz e cuja única razão para não deixar o marido seja a incapacidade para sustentar-se a si própria até mesmo durante o tempo necessário para que seja adestrada a fim de conseguir um emprego. Ou consideremos a situação de um adolescente em sério conflito com um pai neurótico ou destrutivo, cuja saúde mental seria salva se ele tivesse liberdade para deixar a família. Em suma, a coerção mais fundamental, em termos econômicos, nas relações comerciais ou da vida privada, seria removida e a liberdade de ação seria devolvida a todos.

Que dizer sobre os custos? Visto já termos adotado o princípio para os desempregados, os doentes e os velhos, somente um grupo adicional, marginal, de criaturas faria uso desse privilégio, os que são particularmente qualificados, os que se encontram num conflito temporário, e os neuróticos que não têm senso algum de responsabilidade, ou interesse pelo trabalho. Considerando todos os fatores envolvidos, parece que o número de pessoas a utilizar-se desse privilégio não seria extraordinariamente elevado, e que, por meio de pesquisa cuidadosa e estimativa aproximada, ele poderia ser pôsto em prática até hoje mesmo. Mas deve-se acentuar que essa proposta deve ser considerada conjuntamente com as mudanças sociais aqui sugeridas, e que numa sociedade na qual o cidadão participa ativamente do seu trabalho, o número de pessoas não-interessadas em trabalhar seria apenas uma fração do que nas condições atuais. Seja qual fôr esse número, parece que o custo de tal plano dificilmente seria superior ao da manutenção de exércitos, pelos grandes Estados, durante as últimas décadas, não se levando em conta o custo dos armamentos. Também não deve ser esquecido que, num sistema que restaurasse o interesse de todos pela vida e pelo trabalho, a produtividade de cada trabalhador seria muito superior à que hoje é considerada como resultado de algumas modificações favoráveis da situação de trabalho; além disso,

(53) O Dr. Meyer Shapiro chamou a minha atenção para o fato de ter Bertrand Russell feito a mesma sugestão em *Proposed Roads to Freedom*, Blue Ribbon Books, Nova York, pp. 86 ss.

as nossas despesas devidas à criminalidade, neurose ou doenças psicossomáticas seriam consideravelmente inferiores.

TRANSFORMAÇÃO POLÍTICA

Tentei mostrar, em capítulo anterior, que a democracia não pode funcionar numa sociedade alienada, e que a maneira como a nossa democracia está organizada contribui para o processo geral de alienação. Se democracia significa que o indivíduo possa expressar suas convicções e afirmar a sua vontade, é porque existe a premissa de que ele tem uma convicção e uma vontade. Contudo, os fatos demonstram que o indivíduo moderno, alienado, tem opiniões e preconceitos, mas não convicções, tem preferências e idiossincrasias, mas não tem vontade. Suas opiniões e preconceitos, preferências e idiossincrasias são manipulados, da mesma forma que o seu gosto, pelas máquinas de propaganda — as quais talvez não fossem eficazes se ele já não estivesse condicionado a tais influências pelos anúncios e por toda a sua forma alienada de vida.

O eleitor médio também é mal informado. Embora leia o seu jornal regularmente, o mundo inteiro está tão alienado dele que nada tem sentido real nem contém significado real. Ele lê notícias sobre o emprêgo de bilhões de dólares, do assassinato de milhões de criaturas; cifras, abstrações, que não são de forma alguma interpretadas sob a forma de um quadro concreto e significativo do mundo. As ficções científicas que lê são pouco diferentes das notícias científicas. Tudo é irreal, ilimitado, impessoal. Os fatos são um determinado número de itens de memória, como os quebra-cabeças, e não elementos dos quais dependam a sua vida e a dos seus filhos. É, na realidade, um testemunho da elasticidade e sanidade básica da criatura humana média o fato de, a despeito dessas condições, as escolhas políticas não serem, hoje em dia, inteiramente irracionais, registrando-se, até certo grau, a expressão do julgamento sóbrio no processo de votação.

Em aditamento a tudo isso, não se deve esquecer que a própria idéia de voto majoritário conduz, em si, ao processo de abstratificação e alienação. Originariamente, a regra do domínio

pela maioria foi uma alternativa para a regra do domínio pela minoria, do domínio pelos reis e senhores feudais. Não significava que a maioria estivesse certa; significava, sim, que era melhor o erro de uma maioria do que a imposição da vontade da minoria sobre a maioria. Mas em nossa era de conformidade, o método democrático tem assumido cada vez mais o significado de que uma decisão da maioria seja necessariamente certa e moralmente superior a uma decisão da minoria, tendo ela, portanto, o direito moral de impor a sua vontade sobre a minoria. Assim como alega o anunciante de um produto que "Dez milhões de norte-americanos não podem estar errados", a decisão da maioria é admitida como argumento em favor de sua correção. Isto é, obviamente, um erro; na realidade, historicamente falando, todas as idéias "certas", na política, na filosofia como na ciência religiosa, foram, originariamente, idéias de minorias. Se se tivesse sempre decidido sobre o valor das idéias em termos de números, ainda estaríamos habitando em cavernas.

Conforme Schumpeter já acentuou, o eleitor expressa simplesmente preferências entre dois candidatos que disputam o seu voto. Ele se defronta com várias máquinas políticas, com uma burocracia política que se divide entre a boa vontade para com o que seja melhor para o país e o interesse profissional em conservar o posto político, ou voltar a ele. Essa burocracia política, necessitando dos votos, é, naturalmente, forçada a dar alguma atenção à vontade do eleitor. Quaisquer sinais de grande descontentamento forçam os partidos políticos a mudar o seu curso de forma a obter votos, e qualquer sinal de que um curso de ação seja muito popular conduzi-los-á a continuar nesse rumo. A esse respeito até os regimes autoritários não-democráticos dependem, em grande parte, da vontade popular, com a exceção de que, com os seus métodos coercivos, conseguem seguir por muito mais tempo um curso impopular. Mas afora a influência restritiva ou intensivadora que o eleitorado possa ter sobre as decisões da burocracia política, a qual é mais uma influência indireta do que direta, o cidadão poderá fazer pouca coisa, individualmente, para participar da elaboração das decisões. Uma vez dado o seu voto, ele abdica da sua vontade política em favor do seu representante, o qual a exerce de acordo com uma

mistura de responsabilidade e interesse profissional egotista que lhe seja característica, e o eleitor pouco poderá fazer além de votar nas eleições seguintes, o que lhe dará uma oportunidade para conservar o seu representante no posto ou "pôr os velhacos para fora". O processo de votação adquire cada vez mais, nas grandes democracias, o caráter de plebiscito, no qual o eleitor não pode fazer mais do que registrar o acôrdo ou o desacôrdo com as poderosas máquinas políticas, a uma das quais êle rende a sua vontade política.

O progresso do processo democrático de meados do século XIX até meados do século XX verificou-se no sentido da ampliação do direito de voto, o qual conduziu agora à aceitação do sufrágio irrestrito e universal. Mas nem o mais completo direito de voto é suficiente. O progresso do sistema democrático deve dar mais um passo. Em primeiro lugar, deve ser reconhecido que as verdadeiras decisões não podem ser tomadas numa atmosfera de votação em massa, mas somente nos grupos relativamente pequenos correspondentes, talvez, ao velho "Town Meeting", envolvendo, digamos, umas quinhentas pessoas. Em tais grupos pequenos as questões em pauta podem ser discutidas em maior detalhe, cada membro pode expressar suas idéias, pode ouvir e discutir cada argumento. As pessoas têm contato pessoal umas com as outras, o que torna mais difícil a ação das influências demagógicas e irracionais sobre seus espíritos. Em segundo lugar, o cidadão deve, individualmente, conhecer os fatos vitais que lhe permitam tomar decisões razoáveis. Em terceiro lugar, o que êle decidir, como membro desse grupo pequeno e de contatos pessoais, deve ter influência direta sobre o poder de decisão exercido por um executivo parlamentar centralmente eleito. Caso contrário o cidadão continuaria tão politicamente estúpido quanto o é hoje.

Surge a questão de se determinar sobre a possibilidade de um tal sistema que combine a forma centralizada de democracia, hoje existente, com um alto grau de descentralização; se podemos reintroduzir o princípio do "Town Meeting" na sociedade industrializada moderna.

Não vejo nisso nenhuma dificuldade insolúvel. Uma das possibilidades é a de organizar a população inteira em pequenos grupos de umas quinhentas pessoas, de acôrdo com o local de

residência, ou local de trabalho, devendo êsses grupos ter uma certa diversificação em sua composição social, na medida do possível. Êsses grupos se reuniriam regularmente, digamos uma vez por mês, e escolheriam seus funcionários e comitês, os quais teriam de mudar anualmente. Seu programa seria a discussão das principais questões políticas, tanto de interesse local como nacional. De acôrdo com o princípio acima mencionado, qualquer dessas discussões exigiria um certo grau de informações reais, para que se tornasse razoável. Como poderiam ser prestadas tais informações? Parece perfeitamente viável que uma agência cultural, politicamente independente, pudesse exercer a função de preparar e publicar dados concretos a serem usados como material para as discussões. Isso é simplesmente o que fazemos no nosso sistema escolar, no qual os nossos filhos recebem informações relativamente objetivas e livres da influência de governos flutuantes. Podem-se imaginar arranjos por meios dos quais, por exemplo, personalidades dos campos das artes, ciências, religião, negócios e política, cujas realizações e integridade moral estejam fora de dúvida, pudessem ser escolhidas para formarem uma agência cultural apolítica. Elas divergiriam em seus pontos-de-vista políticos, mas pode-se admitir que conseguiriam concordar razoavelmente sobre o que seria considerado informação objetiva sobre os fatos. No caso de desacôrdo, conjuntos diferentes de fatos poderiam ser submetidos aos cidadãos, explicando as bases para a diferença. Após os grupos de contatos pessoais terem recebido a informação e discutido as questões, êles votarão; com a ajuda dos dispositivos técnicos de que hoje dispomos, seria facilímo registrar o resultado geral desses votos em pouco tempo, e, então, o problema seria determinar como as decisões assim encontradas poderiam ser canalizadas até o nível do govêrno central, tornando-se eficazes no campo da elaboração das decisões centrais. Não existe razão alguma para que não possam ser encontradas formas para êsse processo. Na tradição parlamentar nós temos usualmente duas Câmaras, ambas participando da elaboração das decisões, mas eleitas de acôrdo com princípios diferentes. A decisão dos grupos de contatos pessoais constituiria a verdadeira "Câmara dos Comuns", que partilharia o poder com a câmara dos representantes universalmente eleitos e com um executivo universalmente eleito. Dessa forma a elaboração das decisões fluiria constantemente, não

apenas de cima para baixo mas também de baixo para cima, e seria baseada no pensamento ativo e responsável de cada cidadão individualmente. Por meio da discussão e da votação nos pequenos grupos de contatos pessoais, desapareceria boa dose do caráter irracional e abstrato da elaboração das decisões, e os problemas políticos se tornariam, na realidade, do interesse do cidadão. O processo de alienação no qual o cidadão, individualmente, rende a sua vontade política, pelo ritual da votação, a poderes alheios à sua pessoa, seria invertido, e cada indivíduo traria de volta a si o papel de participante da vida da comunidade.⁵⁴

TRANSFORMAÇÃO CULTURAL

Nenhuma configuração social ou política poderá fazer mais do que favorecer ou embaraçar a realização de certos valores e ideais. Os ideais da tradição judaico-cristã não podem, possivelmente, tornar-se realidade numa civilização materialista cuja estrutura se concentre em torno da produção, consumo e sucesso no mercado. Por outro lado, nenhuma sociedade socialista poderia realizar o ideal de fraternidade, justiça e individualismo a não ser que suas idéias sejam capazes de encher o coração do homem com um novo espírito.

Não necessitamos de novos ideais ou de novos objetivos espirituais. Os grandes mestres da raça humana postularam as normas para uma vida sadia. Na realidade eles falaram em linguagens diferentes, acentuaram aspectos diferentes e tiveram pontos-de-vista diferentes sobre certas questões. Mas, no conjunto, essas diferenças foram pequenas; o fato de as grandes religiões e os grandes sistemas éticos haverem lutado entre si, procurando frisar suas diferenças mútuas em vez de suas semelhanças básicas, se deveu aos que construíram igrejas, hierarquias, organizações políticas sobre os alicerces simples da verdade lançados pelos homens de espírito. Desde que a raça hu-

(⁵⁴) Veja-se, para o problema dos grupos pequenos, Robert A. Nisbet, *The Quest for Community*, Oxford University Press, Nova York, 1953.

mana afastou-se decididamente do seu arraigamento à Natureza e da existência animal, para encontrar um novo refúgio na consciência e solidariedade fraternal, desde que ela concebeu pela primeira vez a idéia de unidade da raça humana e de seu destino, para tornar-se completamente nata — as idéias e ideais têm sido os mesmos. Em todos os centros de cultura, e grandemente sem influência mútua, foram conseguidos os mesmos discernimentos, foram pregados os mesmos ideais. Nós, hoje em dia, que temos fácil acesso a todas essas idéias, que ainda somos os herdeiros imediatos dos grandes ensinamentos humanistas, não carecemos de novos conhecimentos sobre como viver de maneira sadia — mas severamente necessitamos de levar a sério aquilo em que acreditamos, aquilo que pregamos e ensinamos. A revolução dos nossos corações não exige nova sapiência — mas seriedade e dedicação.

A tarefa de impregnar o espírito do povo com os ideais e normas orientadoras de nossa civilização é, antes de mais nada, da alçada da educação. Mas como é tristemente impróprio para essa tarefa o nosso sistema educacional! O seu objetivo primordial é transmitir ao indivíduo o conhecimento de que ele necessita para poder funcionar numa civilização industrializada, formando seu caráter no molde requerido: ambicioso e competitivo, mas cooperativo dentro de certos limites; respeitador da autoridade, mas “desejavelmente independente”, como definem certas fichas escolares; amigável, mas não profundamente ligado a alguma coisa ou a alguém. Os nossos colégios e universidades continuam a tarefa de ensinar aos seus estudantes os conhecimentos que eles devem possuir para se desincumbirem de suas tarefas práticas na vida, e os traços de caráter desejáveis no mercado de personalidades. Realizam pouquíssimo no sentido de os imbuir de pensamento crítico, ou de traços de caráter que correspondam aos professados ideais de nossa civilização. Certamente não há necessidade de discorrer sobre esse ponto e repetir a crítica feita de maneira tão completa por Robert Hutchins e outros. Só existe um ponto que desejo frisar aqui: a necessidade de eliminar a separação entre o conhecimento teórico e o conhecimento prático. Essa separação é uma parte da alienação do trabalho e do pensamento. Tende a separar a teoria da prática, tornando mais difícil do que fácil para o indivíduo participar

significativamente do trabalho que esteja realizando. Para que o trabalho do indivíduo se torne uma atividade baseada no seu conhecimento e na compreensão do que ele esteja fazendo, deverá processar-se uma mudança drástica no nosso método educacional, no sentido de combinar, desde o início, a instrução teórica com o trabalho prático; para os jovens, o trabalho prático deveria ser secundário relativamente à instrução teórica; para as criaturas que tenham ultrapassado a idade escolar deve verificar-se o contrário; mas em nenhuma etapa do desenvolvimento as duas esferas deverão ser separadas uma da outra. Nenhum jovem deverá receber o seu diploma escolar se não tiver aprendido algum artesanato de maneira satisfatória e significativa; nenhuma educação primária deveria ser considerada completa antes de o estudante possuir boa noção sobre algum processo técnico fundamental da nossa indústria. Certamente o colégio deve combinar o trabalho prático de um artesanato e da técnica industrial moderna com a instrução teórica.

O fato de termos primordialmente em vista a utilidade dos nossos cidadãos para os propósitos da máquina social e não para os de seu desenvolvimento humano está claro no fato de considerarmos a educação necessária apenas até aos 14, 15, ou no máximo vinte e poucos anos. Por que deverá a sociedade considerar-se responsável apenas pela educação das crianças e não dos adultos de todas as idades? Na verdade, como Alvin Johnson acentuou convincentemente, as idades entre os seis e os dezoito anos não são tão apropriadas ao aprendizado quanto geralmente se supõe. Elas são, naturalmente, as melhores idades para se aprender a ler, escrever e contar e também idiomas, mas indubitavelmente a compreensão da História, Filosofia, Religião, Literatura, Psicologia etc. é limitada nessa idade prematura, e até os vinte anos, quando os estudantes estudam essas matérias no colégio, não é uma idade ideal. Em muitos casos, para compreender realmente os problemas desses campos uma pessoa tem de possuir muito maior dose de experiência da vida do que pode ter em idade escolar. Para muitas criaturas as idades de 30 ou 40 anos são mais apropriadas ao aprendizado no sentido de compreender e não de decorar — do que as idades escolar e universitária, e, em muitos casos, o interesse geral é também maior em idades mais avançadas do que no período tempestuoso da juventude. É nessa idade também que a criatura deveria estar em liberdade para

mudar completamente sua ocupação, tendo assim uma oportunidade para estudar novamente, a mesma oportunidade que hoje em dia só oferecemos aos nossos jovens.

Uma sociedade sadia deve oferecer possibilidades para a educação adulta, como são oferecidas hoje para a educação das crianças. Esse princípio está expresso hoje em dia no número crescente de cursos de educação para adultos, mas todos esses empreendimentos privados compreendem apenas um pequeno setor da população, e o princípio precisa ser aplicado à população como um todo.

A educação escolar, seja ela uma transmissão de conhecimento ou a formação do caráter, é apenas uma parte, e talvez não seja a parte mais importante da educação; o termo "educação" é aqui usado em seu significado literal e mais fundamental de "e-ducere", isto é, "fazer brotar" o que está latente no homem. Ainda que o homem tenha conhecimentos, ainda que ele realize bem o seu trabalho, não poderá, se for decente, honesto e não tiver preocupações com as necessidades materiais — ficar satisfeito.

O homem, para que possa sentir-se à vontade no mundo, não deve perceber as coisas apenas com a cabeça, mas com os sentidos, com os olhos, com os ouvidos, com todo o seu corpo. Ele deve realizar com o corpo aquilo que imagina com o cérebro. Se o homem compreende o mundo e se une a ele pelo pensamento, cria Filosofia, Teologia, mito e Ciência. Se o homem expressa a sua percepção do mundo com os sentidos, cria a arte e o ritual, cria as canções, a dança, o drama, a pintura, a escultura. Ao empregarmos a palavra "arte" estamos sendo influenciados pelo seu uso no sentido moderno, como uma área separada de vida. Temos, de um lado, o artista, uma profissão especializada; de outro, o admirador e consumidor da arte. Mas essa separação é um fenômeno moderno. Isto não quer dizer que não tenham existido "artistas" em todas as grandes civilizações. A criação das grandes esculturas egípcias, gregas ou italianas foi o trabalho de artistas extraordinariamente dotados que se especializaram em sua arte; o mesmo se deve dizer dos criadores do teatro grego, ou da música desde o século XVII.

Mas que dizer da catedral gótica, de um ritual católico, de uma dança indiana para chamar ou festejar as chuvas, da arru-

mação de flôres japonesa, da dança folclórica, do canto coral da comunidade? São arte? Arte popular? Não temos palavra alguma para definir, porque a arte, em seu sentido amplo e geral, como parte da vida de todos, perdeu o seu lugar em nosso mundo. Que palavra poderemos, então, empregar? Na discussão da alienação eu empreguei o termo "ritual". A dificuldade está em que ele traz consigo um significado religioso, o que o coloca também numa esfera especial e separada. Na falta de uma palavra melhor, usarei a expressão "arte coletiva" com o mesmo significado de ritual; a expressão correspondente a *responder ao mundo de forma significativa, perita, produtiva, ativa e partilhadora*. Nessa descrição a característica de "partilha" é importante e diferencia o conceito de "arte coletiva" do conceito de arte no sentido moderno. Este é individualista, tanto em sua produção como em seu consumo. A "arte coletiva" é compartilhada; permite ao homem sentir-se uno com os outros de uma forma significativa, rica, produtiva. Não é uma ocupação individual das "horas de lazer" adicionada à vida, é uma parte integral da vida. Corresponde a uma necessidade humana básica, e se essa necessidade não for atendida o homem permanece tão inseguro e ansioso como se não fosse realizado, para ele, um quadro imaginário significativo do mundo. Para evoluir da orientação receptiva para a orientação produtiva, ele deve relacionar-se artisticamente ao mundo, e não apenas filosófica e cientificamente. Se uma cultura não oferece essa realização, a criatura mediana não se desenvolve além de sua orientação receptiva ou de mercado.

Onde estamos nós? Os rituais religiosos têm pouca importância, a não ser para os católicos. Os rituais seculares são de existência rara. Afora as tentativas para imitar os rituais nos acampamentos, fraternidades etc., temos alguns rituais patrióticos e esportivos, atendendo apenas de forma limitada às necessidades da personalidade como um todo. Somos uma cultura de consumidores. "Sorvemos" os filmes, os noticiários de crime, as bebidas alcoólicas, os divertimentos. Não há participação produtiva alguma, nenhuma experiência unificadora comum, nenhuma ação significativa resultando em respostas significativas para a vida. Que esperamos de nossa geração jovem? Que farão eles se não têm oportunidade alguma para atividades significativas e compartilhadas? Que mais poderão eles fazer senão

fugir pela bebida, divagações cinematográficas, crime, neurose e insânia? De que vale não ter quase analfabetos, ter a mais disseminada educação superior de todos os tempos, se não temos nenhuma expressão coletiva de nossas personalidades totais, nenhuma arte comum ou ritual? Indubitavelmente, uma vila relativamente primitiva na qual ainda existem as festas de fato, as expressões artísticas comuns compartilhadas por todos, e o analfabetismo absoluto, é mais avançada, culturalmente, do que a nossa cultura de leitores de jornal e rádio-ouvintes.

Nenhuma sociedade sadia pode ser construída sobre uma mistura do conhecimento puramente intelectual com a ausência quase total de experiência artística compartilhada, de colégio e futebol, de histórias sobre crime e festejos da Independência, com Dias do Papai, da Mamãe e de Natal, tudo de cambulhada. Ao considerarmos como poderemos construir uma sociedade sadia, devemos reconhecer que a necessidade da criação da arte e do ritual coletivos, em bases não-clericais, é pelo menos tão importante quanto a alfabetização e a educação superior. A transformação de uma sociedade atomista noutra comunitária depende de novamente se criar a oportunidade para as criaturas cantarem juntas, passearem juntas, dançarem juntas, admirarem juntas — juntas, e não (para usar a expressão sucinta de Riesman) como membros de uma "multidão solitária".

Já foram feitas algumas tentativas para ressuscitar o ritual e a arte coletivos. A "Religião da Razão" com os seus novos dias de festas e rituais foi a forma criada pela Revolução Francesa. Os sentimentos nacionalistas criaram alguns rituais novos, mas estes jamais alcançaram a importância dos rituais religiosos perdidos. O socialismo criou o seu ritual nas celebrações do Primeiro de Maio, no uso da fraternal expressão "camarada" etc., mas sua significação não ultrapassou a do ritual patriótico. Talvez a expressão mais original e profunda da arte e ritual coletivos tenha existido no movimento da Juventude Alemã, que floresceu antes e depois da I Guerra Mundial. Mas esse movimento permaneceu esotérico, naufragando na crescente inundação do Nacionalismo e Racismo.

De um modo geral, o nosso ritual moderno é pobre e não atende à necessidade humana de arte e ritual coletivos, ainda

que no sentido mais remoto, em qualidade ou significação quantitativa na vida.

Que devemos fazer? Poderemos inventar rituais? Será possível criar artificialmente a arte coletiva? Evidentemente não. Mas uma vez reconhecida a necessidade de sua existência, uma vez iniciado o seu cultivo, as sementes germinarão, e as criaturas dotadas surgirão para adicionar novas formas às velhas formas, e novos talentos aparecerão, os quais teriam passado despercebidos sem essa orientação.

A arte coletiva se iniciará com os jogos infantis no jardim da infância, continuará na escola, e depois na vida que se seguir. Devemos ter danças comuns, coros comuns, jogos comuns, música comum, bandas comuns, que não substituam inteiramente o esporte moderno, mas o subordinem a uma das muitas atividades não-lucrativas e sem finalidade utilitarista.

Aqui novamente, como na organização industrial e política, o fator decisivo é a descentralização; são os grupos concretos de discussões face a face, a participação ativa responsável. Na fábrica, na escola, nos pequenos grupos para discussão política, na vila, podem ser criadas várias formas de atividades artísticas; elas podem ser estimuladas o quanto necessário pela ajuda e por sugestões de entidades artísticas centrais, mas "alimentadas" por elas. Ao mesmo tempo, as técnicas modernas do rádio e televisão oferecem possibilidades maravilhosas para levar o melhor da literatura e da música a grandes audiências. É desnecessário dizer que não se pode deixar aos empreendimentos comerciais e industriais a tarefa de oferecer essas oportunidades, mas que elas devem caber às nossas organizações educacionais que não dêem lucro a ninguém.

Poder-se-á argumentar que a ressurreição em grande escala do ritual e arte coletivos é romântica; que ela se aplica a uma era de artesanato e não a uma era de produção com máquinas. Se essa objeção fôsse verídica, teríamos de resignar-nos com o fato de a nossa forma de vida ser bem cedo destruída, devido a sua falta de equilíbrio e de sanidade. Mas na realidade a objeção não é mais constrangedora do que as objeções levantadas à "possibilidade" das ferrovias e dos aviões. Só existe um ponto válido nessa objeção. Nós *estamos* de tal forma atomizados, alienados e destituídos de qualquer sentido genuíno de comuni-

dade que não poderemos criar novas formas de arte e ritual coletivos.

Mas é precisamente isso o que eu venho acentuando o tempo todo. Não se pode separar a mudança de nossa organização industrial e política da mudança da estrutura de nossa vida educacional e cultural. Nenhuma tentativa séria de modificação e reconstrução será coroada de êxito se não fôr empreendida simultaneamente em tôdas aquelas esferas.

Poder-se-á falar de uma transformação espiritual da sociedade sem mencionar a *religião*? Indubitavelmente, os ensinamentos das grandes religiões monoteístas acentuam os mesmos objetivos humanistas em que se baseia a "orientação produtiva". Os ideais do cristianismo e judaísmo são o da dignidade do homem como um objetivo e um fim em si, de amor fraternal, da razão e da supremacia dos valores espirituais sobre os valores materiais. Esses ideais éticos se relacionam a certos conceitos de Deus nos quais os crentes das várias religiões diferem entre si, e que são inaceitáveis para muitos outros milhões de criaturas. Contudo, constituiu erro dos ateus concentrarem-se no ataque à idéia de Deus; o seu objetivo real devia ser desafiar os religiosos a levar mais a sério a sua religião, e, especialmente, o seu conceito de Deus; isso significaria os religiosos praticarem o espírito do amor fraternal, verdade e justiça, e, portanto, tornarem-se os críticos mais radicais da sociedade atual.

Por outro lado, até mesmo de um ponto-de-vista estritamente monoteísta, as discussões sobre Deus significam usar o nome de Deus em vão. Mas conquanto não possamos dizer o que Deus *é*, podemos declarar o que Deus *não é*. Não será tempo de parar de discutir sobre Deus, unindo-nos, em vez disso, para desmascarar as formas contemporâneas de idolatria? Hoje em dia não são Baal e Astarté, mas a deificação do Estado e do poder nos países totalitários e a deificação da máquina e do sucesso em nossa própria cultura; e a alienação que a tudo impregna é o que ameaça as qualidades morais do homem. Sejam nós religiosos ou não, acreditemos na necessidade de uma nova religião ou na continuação da tradição judaico-cristã, no tocante a estarmos interessados na essência e não no envoltório, na experiência e não na palavra, no homem e não na

instituição, podemos unir-nos na firme negação da idolatria, encontrando, talvez, muito mais fé comum nessa negação do que em quaisquer declarações afirmativas sobre Deus. Sem dúvida alguma encontraremos mais humildade e amor fraternal.

Essa afirmativa permanece verídica ainda que se acredite, como eu acredito, que os conceitos deístas desaparecerão no desenvolvimento futuro da humanidade. Na realidade, para os que vêm nas religiões monoteístas apenas uma das etapas da evolução da raça humana, não será audacioso admitir o surgimento de uma nova religião dentro dos próximos cem anos, uma religião que corresponda ao desenvolvimento da raça humana; a característica mais importante de tal religião seria o seu caráter universalista, correspondendo à unificação da humanidade que se processará nessa época; compreenderia os ensinamentos humanistas comuns a todas as grandes religiões do Oriente e do Ocidente; suas doutrinas não estariam em contradição com o discernimento racional da humanidade de hoje, e sua ênfase seria sobre a prática da vida e não sobre crenças doutrinárias. Essa religião criaria novos rituais e formas de expressão artística conducentes ao espírito de reverência para com a vida e a solidariedade humana. A religião é coisa que não pode, naturalmente, ser inventada. Ela surgirá com o aparecimento de um novo grande mestre, como as religiões apareceram nos séculos anteriores, sempre que oportuno. Entrementes, os que acreditam em Deus deveriam expressar a sua fé *vivendo-a*; os que não acreditam, vivendo dentro dos preceitos de amor e justiça — e esperando.⁵⁵

(55) As mesmas sugestões relativas a uma religião humanista foram feitas por Julian Huxley em "Evolutionary Humanism", em *The Humanist*, vol. XII, 5, 1953, pp. 201 ss.

CAPÍTULO IX

Sumário — Conclusão

O HOMEM emergiu do mundo animal como um capricho da Natureza. Tendo perdido a maior parte do equipamento instintivo que regula as atividades dos animais, tornou-se mais desamparado, menos preparado para lutar pela sobrevivência do que a maioria dos animais. Contudo ele desenvolveu a capacidade para pensar, imaginar e a autopercepção, o que constituiu a base para ele transformar a Natureza e a si próprio. Através de muitos milhares de gerações o homem viveu de colhêr e caçar o seu alimento. Ainda estava acorrentado à Natureza e temeroso de se separar dela. Identificava-se com os animais e adorava esses representantes da Natureza como seus deuses. Após um longo período de vagaroso desenvolvimento, o homem começou a cultivar o solo, a criar uma nova ordem religiosa e social baseada na agricultura e criação de animais. Durante esse período ele adorou deusas como portadoras da fertilidade natural, sentia-se uma criança dependente da fertilidade da Natureza, do seio criador de vida da Mãe. Numa época, há uns quatro mil anos, verificou-se uma reviravolta decisiva na história do homem. Ele deu um novo passo no demorado processo de sua emersão da Natureza. Rompeu os laços com a Natureza e sua Mãe, estabelecendo novo propósito — o de nascer completamente, de tornar-se completamente desperto, de ser completamente homem; de ser livre. A razão e a consciência torna-

ram-se os princípios que deviam orientá-lo; seu propósito tornou-se o de uma sociedade unida pelos laços do amor fraternal, justiça e verdade, um abrigo verdadeiramente humano a substituir o abrigo irrecuperável da Natureza.

E novamente há uns 500 anos antes de Cristo, nos grandes sistemas religiosos da Índia, Grécia, Palestina, Pérsia e China, a idéia da unidade da humanidade e de um princípio espiritual unificador a permear toda a realidade assumiu expressões novas e mais desenvolvidas. Lao-tse, Buda, Isaías, Heráclito e Sócrates, e, mais tarde, no solo palestino, Jesus e os Apóstolos, e, no solo americano, Quetzalcoatl, e novamente, mais tarde, no solo árabe, Maomé, ensinaram as idéias da unidade do homem, da razão, do amor e da justiça como os ideais pelos quais o homem devia lutar.

O Norte da Europa pareceu dormir durante longo tempo. As idéias gregas e cristãs foram transmitidas ao seu solo, sendo necessários mil anos para que a Europa ficasse totalmente saturada com essas idéias. Por volta de 1500 d. C., teve início outro período. O homem descobriu a Natureza e o indivíduo, lançou os alicerces das Ciências Naturais que começaram a transformar a face da Terra. O mundo fechado da Idade Média desapareceu, o céu unificador rompeu-se, e, o homem encontrou um novo princípio unificador na ciência e procurava uma nova unidade na unificação social e política da Terra e na dominação da Natureza. A consciência moral, herança da tradição judaico-cristã, e a consciência intelectual, herança da tradição grega, fundiram-se e produziram um florescimento da criação humana como o homem jamais havia conhecido.

A Europa, filha mais moça da humanidade, culturalmente falando, desenvolveu tal prosperidade e tais armas que se tornou a senhora do mundo durante várias centenas de anos. Mas novamente, meado o século XX, está ocorrendo uma transformação tão grande quanto as que ocorreram no passado. As novas técnicas substituem o uso da energia física dos animais e dos homens pelas do vapor, óleo e eletricidade; elas criam novos meios de comunicação que transformam a Terra, tornando-a do tamanho de um continente, e transformam a raça humana numa sociedade na qual o destino de um grupo é o destino de todos; criam dispositivos maravilhosos que permitem levar o que há

de melhor nas artes, na literatura e na música a todos os membros da sociedade; criam forças produtivas que permitem a todos terem uma existência material digna e reduzem o trabalho a uma tal insignificância que ele consome apenas uma fração do dia do homem.

No entanto, hoje em dia, quando o homem parece ter atingido o início de uma nova era humana mais rica, mais feliz, sua existência e a das gerações seguintes estão mais ameaçadas do que nunca. Como seria isso possível?

O homem conquistou a liberdade das autoridades seculares e clericais, ergueu-se sozinho com sua razão e sua consciência como seus únicos juizes, mas revelou-se temeroso de sua liberdade recém-conquistada; atingiu a "liberdade de", tudo isso sem ter ainda atingido a "liberdade para" tornar-se ele próprio, ser produtivo, tornar-se inteiramente desperto. E assim tentou fugir à liberdade. A sua própria realização, o domínio da Natureza, abriu os caminhos para a sua fuga.

Ao construir a nova máquina industrial, o homem tornou-se tão absorvido pela nova tarefa que ela se tornou o mais importante objetivo de sua vida. Suas energias, outrora devotadas à procura de Deus e da salvação, foram agora dirigidas para o domínio da Natureza e a conquista de conforto material sempre maior. Deixou de usar a produção como um meio para uma vida melhor, transformando-a em um fim em si, um fim ao qual a vida está subordinada. No processo da divisão sempre maior do trabalho, da mecanização sempre crescente do trabalho, e do aumento sempre crescente das aglomerações sociais, o homem se tornou, ele próprio, uma parte da máquina e não o seu senhor. Passou a sentir-se como uma mercadoria, como um investimento; seu objetivo tornou-se o de ser um sucesso, isto é, o de vender-se o mais lucrativamente possível no mercado. Os seus valores, como pessoa, estão em sua vendabilidade, não em suas qualidades artísticas. A felicidade se torna idêntica ao consumo de mercadorias novas e melhores, à ingestão da música, filmes, diversões, sexo, bebidas e cigarros. Não tendo uma noção do eu diversa da que lhe pode ser oferecida pela conformidade com a que lhe é dada pela maioria, ele é inseguro, ansioso, dependente de aprovação. Está alienado de si, adora o produto de suas próprias mãos, os líderes por ele produzidos, como se

estivessem acima d'ele e não tivessem sido por ele feitos. Ele está, sob certo aspecto, de volta ao ponto em que se encontrava antes de iniciada a grande evolução humana no segundo milênio antes de Cristo.

É incapaz de amar e usar a razão, de tomar decisões, incapaz, na realidade, de apreciar a vida, mostrando-se, assim, prestes e até propenso a destruir tudo. O mundo mostra-se novamente fragmentado, perdeu sua unidade; o homem novamente adora coisas diversificadas, com a única diferença de que agora essas coisas são produzidas por ele, não sendo uma parte da Natureza.

A nova era começou com a idéia da iniciativa individual. Na verdade, os descobridores de novos mundos e novas rotas marítimas, nos séculos XVI e XVII, os pioneiros da ciência, e os fundadores de novas filosofias, os estadistas e filósofos das grandes revoluções inglesa, francesa e norte-americana, e, finalmente, os pioneiros industriais e até os barões espoliadores ostentaram maravilhosa iniciativa individual. Mas com a burocratização e generalização do capitalismo, é precisamente a iniciativa individual o que está desaparecendo. A burocracia tem pouca iniciativa, o que é inerente à sua natureza; também não a têm os autômatos. A alegação da iniciativa individual como argumento em favor do capitalismo é, na melhor das hipóteses, um nostálgico anelo, e, na pior delas, um *slogan* decepcionante usado contra os planos de reforma baseados na idéia da verdadeira iniciativa individual. A sociedade moderna deu início à visão da criação de uma cultura que preencha as necessidades humanas; tem como seu ideal a harmonia entre as necessidades individuais e as da sociedade, o fim do conflito entre a natureza humana e a ordem social. Acreditava-se que se poderia chegar a esse objetivo de duas maneiras: por meio da técnica produtiva aprimorada, que permitiria alimentar todos satisfatoriamente, e por um quadro racional e objetivo do homem e de suas necessidades. Em outras palavras, o propósito dos esforços do homem moderno era criar uma sociedade sadia. Mais especificamente ainda, isso significava uma sociedade cujos membros tivessem desenvolvido sua razão a um ponto de objetividade que lhes permitisse, a eles, aos outros e à Natureza, existirem com uma forma real e não adulterada pela onisciência infantil ou

pelo ódio paranóide. Significava uma sociedade cujos membros tivessem evoluído a um grau de independência que lhes permitisse diferenciar entre o bem e o mal, na qual eles fizessem sua própria escolha, na qual tivessem convicções e não opiniões, fé e não superstições ou esperanças nebulosas. Significava uma sociedade cujos membros tivessem desenvolvido a capacidade de amar seus filhos, seus vizinhos, todos os homens, eles próprios, a Natureza inteira; que se pudessem sentir unos com todos, conservando, contudo, o senso de individualidade e integridade; que transcendessem à Natureza pela criação e não pela destruição.

Até o presente temos fracassado. Ainda não preenchemos a lacuna entre a minoria, que realizou e tentou viver segundo esses propósitos, e a maioria, cuja mentalidade está muito para trás, na Idade da Pedra, no totemismo, na adoração de ídolos, no feudalismo. Será a maioria convertida à sanidade — ou empregará as maiores descobertas da razão humana para os seus próprios objetivos de irracionalidade e insânia? Seremos capazes de criar uma visão de uma vida boa, sadia, que agite as forças vitais dos que se mostram temerosos de avançar? O homem se encontra numa encrenha na qual um passo mal dado poderá ser o seu último passo.

Em meados do século XX, formaram-se dois colossos sociais que, temerosos um do outro, buscam a segurança no armamentismo sempre crescente. Os Estados Unidos e seus aliados são mais prósperos; seu padrão de vida é mais elevado, seus interesses pelo conforto e os prazeres é maior do que os dos seus rivais, a União Soviética e seus satélites, e a China. Ambos os rivais alegam que o seu próprio sistema promete a salvação final para o homem, garante o paraíso futuro. Ambos alegam que o seu oponente representa exatamente o oposto e que o seu sistema deve ser erradicado — a curto ou a longo termo — para que a humanidade possa ser salva. Ambos os rivais falam em termos de ideais do século XIX. O Ocidente, em nome das idéias da Revolução Francesa de liberdade, razão, individualismo. O Oriente, em nome das idéias socialistas de solidariedade, igualdade. Ambos conseguem captar a imaginação e a fidelidade fanática de centenas de milhões de criaturas.

Existe hoje em dia uma diferença decisiva entre os dois sistemas. No mundo ocidental, tem-se a liberdade de expressar

idéias de crítica ao sistema existente. No mundo soviético a crítica e a expressão de idéias divergentes é suprimida pela força bruta. Portanto, o mundo ocidental traz consigo a possibilidade de uma transformação progressiva pacífica, enquanto no mundo soviético tais possibilidades são quase inexistentes; no mundo ocidental a vida do indivíduo é livre do terror da prisão, tortura ou morte com que se defronta qualquer membro da sociedade soviética que não se tenha transformado num autômato de funcionamento perfeito. Em verdade, a vida no Mundo Ocidental tem sido, e por vezes ainda é tão rica e agradável como jamais o foi em qualquer parte em toda a história humana; a vida no sistema soviético jamais poderá ser agradável, como jamais o poderá ser onde quer que o carrasco esteja sempre a espreitar por trás da porta.

Mas, sem ignorar as tremendas diferenças entre o capitalismo livre e o comunismo autoritário de hoje, seria miopia não ver as semelhanças, especialmente as que surgirão no futuro. Ambos os sistemas se baseiam na industrialização, seu objetivo comum é a eficiência e a prosperidade econômicas sempre crescentes. São sociedades dirigidas por uma classe de gerentes e por políticos profissionais. São ambos materialistas em aspecto, a despeito da ideologia cristã do Ocidente e do messianismo secular no Oriente. Organizam o homem num sistema centralizado, em grandes fábricas, em partidos políticos de massa. Cada qual é mera engrenagem da máquina e tem de funcionar perfeitamente. No Ocidente, isso é conseguido por um método de condicionamento psicológico, sugestão em massa, recompensas monetárias. No Oriente, por tudo isso, mais o uso do terror. Pode-se admitir que, conforme o sistema soviético se vá desenvolvendo economicamente, ele explore com menos severidade a maioria da população, podendo o terror ser cada vez mais substituído por métodos de manipulação psicológica. O Ocidente avança rapidamente na direção do *Admirável Mundo Novo*, de Huxley, o Oriente já é, hoje em dia, o *1984* de Orwell. Mas ambos os sistemas tendem a convergir.

Quais são, então, as perspectivas do futuro? A primeira possibilidade, admissivelmente a mais provável, é a da guerra atômica. O resultado mais provável de tal guerra é a destruição da civilização industrial e a regressão do mundo a um nível

agrário primitivo. Ou, se a destruição não resultar tão completa quanto acreditam os especialistas no campo, o resultado será a necessidade de o vitorioso organizar e dominar o mundo inteiro. Isso só poderia acontecer num Estado centralizado com base na força — e faria pouca diferença ser Moscou ou Washington a sede do governo. Mas, infelizmente, o simples afastamento da guerra não promete um futuro brilhante. No desenvolvimento do capitalismo ou do comunismo, como podemos vê-lo nos próximos cinquenta ou cem anos, o processo de automatização e alienação prosseguirá. Ambos os sistemas se desenvolvem no sentido de sociedades de gerência, com seus habitantes bem alimentados, bem vestidos, tendo seus desejos satisfeitos e sendo destituídos de desejos que não possam ser atendidos; autômatos que seguem sem esforço, que são dirigidos sem líderes, que fazem máquinas que agem como homens e produzem homens que agem como máquinas; homens cuja razão se deteriora enquanto sua inteligência se eleva, criando, assim, a situação perigosa de equipar o homem com o maior poderio material sem a necessária sabedoria para empregá-lo.

Essa alienação e automatização conduzem a uma crescente insânia. A vida não tem significação alguma, não há prazeres, fé ou realidade. Todos são “felizes” — apenas ninguém sente, ninguém raciocina, ninguém ama.

No século XIX o problema era o de *Deus estar morto*; no século XX é o do *homem estar morto*. No século XIX desumanidade significava crueldade; no século XX significa auto-alienação esquizóide. O perigo do passado era o do homem tornar-se escravo. O perigo do futuro é o do homem se tornar um *robot*. Na verdade, os *robots* não se rebelam. Mas, se dotados da natureza humana, não podem viver e continuar mentalmente sadios; tornam-se “Golems”, destruirão o seu mundo e a si próprios por não mais poderem suportar o tédio de uma vida sem significação.

Os nossos perigos são a guerra e o robotismo. Qual a alternativa? Sairmos da trilha que ora seguimos e darmos o próximo passo para o nascimento e auto-realização da humanidade. A primeira condição é a abolição da ameaça de guerra que paira sobre todos nós e paralisa a fé e a iniciativa. Devemos assumir a responsabilidade pela vida de todos os homens, desenvol-

vendo em escala internacional o que todos os grandes países desenvolveram internamente — uma partilha relativa da prosperidade e uma nova e mais justa divisão dos recursos econômicos. Isso deverá conduzir, eventualmente, a formas de cooperação econômica e planejamento internacionais, a formas de governo mundial e ao desarmamento completo. Devemos conservar o método industrial. Mas devemos descentralizar o trabalho e o Estado para lhes dar *proporções humanas*, e permitir a centralização apenas a um grau ótimo necessário em razão das exigências da indústria. Na esfera econômica necessitamos da co-gestão de todos os que trabalhem num empreendimento, para permitir sua participação ativa e responsável. As novas formas para essa participação podem ser encontradas. Na esfera política, volta ao sistema das reuniões de cidade ("Town Meetings"), pela criação de milhares de grupos de discussão face a face bem-informados, que discutam e suas decisões sejam integradas numa nova "câmara baixa". Um renascimento cultural deve combinar a educação para o trabalho, de jovens e adultos, com um sistema de arte popular e ritual secular de âmbito nacional.

A nossa única alternativa para o perigo do robotismo é o comunitarismo humanista. O problema não é primordialmente o da propriedade, nem o da partilha dos lucros; é o da partilha do trabalho, da *experiência*. A alteração do direito de propriedade deve ser feita até um grau necessário à criação de uma comunidade de trabalho, e para evitar que a motivação do lucro oriente a produção para direções socialmente prejudiciais. As rendas devem ser igualadas até um ponto que possibilite a todos a base material para uma vida digna, evitando, assim, que as diferenças econômicas produzam uma experiência fundamentalmente diferente da vida para as várias classes sociais. O homem deve ser reposto em sua posição de supremacia na sociedade, jamais sendo um meio, jamais sendo uma coisa a ser usada pelos outros ou por ele próprio. Deve desaparecer o uso do homem pelo homem, e a economia deve tornar-se um meio para o desenvolvimento do homem. O capital deve servir ao trabalho, as coisas devem servir à vida. Em vez da orientação exploratória e usurária, dominante no século XIX, e a orientação receptiva e de comércio da personalidade, dos nossos dias, todos os arranjos sociais deverão visar à *orientação produtiva*.

Nenhuma mudança deverá ser produzida à força; deverá ser simultânea, nas esferas econômica, política e cultural. As mudanças restritas a uma esfera são destrutivas para toda e qualquer mudança. Assim como o homem primitivo se mostrava desamparado ante as forças naturais, o homem moderno está desamparado ante as forças sociais e econômicas por ele criadas. Ele idolatra o produto do trabalho de suas próprias mãos, rendendo-se ante os falsos ídolos, enquanto jura em nome do Deus que lhe ordenou que destruísse todos os ídolos. O homem só poderá proteger-se das conseqüências de sua própria loucura criando uma sociedade sadia de conformidade com as necessidades humanas, as quais estão arraigadas nas próprias condições de sua existência. Uma sociedade na qual o homem se relaciona com os demais amorosamente, na qual está preso por laços de fraternidade e solidariedade, e não por laços do sangue e do solo; uma sociedade que lhe dê a possibilidade de transcender à Natureza pela criação e não pela destruição, na qual cada um adquira a noção do eu identificando-se como súdito de seus poderes e não pela conformidade, na qual exista um sistema de orientação e devoção sem que o homem tenha de adular a realidade e adorar ídolos.

Criar tal sociedade significa dar o próximo passo; significa o fim da história "humanóide" — a fase na qual o homem não se havia tornado completamente homem. Não significa "o fim dos dias", a "conclusão", o estado de harmonia completa no qual o homem não se defronte com nenhum conflito ou problema. Pelo contrário, é destino do homem defrontar-se com contradições, as quais tem de resolver sem nunca as resolver. Quando ele tiver ultrapassado o estado primitivo de sacrifício humano, seja na forma do ritual dos astecas ou da guerra secular, quando estiver capacitado para regular sua relação com a Natureza, razoavelmente e não cegamente, quando as coisas se tiverem de fato transformado em suas servas e não em seus ídolos, ele se defrontará com os conflitos e problemas verdadeiramente humanos; terá de ser aventureiro, corajoso, imaginativo, capaz de sentir prazer e dor, mas seus poderes estarão a serviço da vida e não da morte. A nova fase da história humana, se ela chegar a processar-se, será um novo começo e não um fim.

O homem está, hoje em dia, diante da escolha mais fundamental: não é a escolha entre o capitalismo e o comunismo, mas entre o *robotismo* (tanto do tipo capitalista como do comunista) e o Socialismo Comunitário Humanista. A maioria dos fatos indicam que ele escolherá o robotismo, o que significa, com o tempo, a insânia e a destruição. Mas todos êsses fatos não são suficientemente fortes para destruir a fé na razão, na boa vontade e na sanidade humanas. Enquanto pudermos idealizar outras alternativas não estaremos perdidos; enquanto pudermos consultar e planejar juntos, haverá esperança. Mas, na verdade, a sombra se avulta; as vozes da insânia se tornam mais volumosas. Estamos a ponto de atingir um estado humano correspondente à visão dos nossos grandes mestres; no entanto, estamos diante do perigo da destruição da civilização, ou da robotização. Há milhares de anos foi dito a uma pequena tribo: "Coloquei diante de vós a vida e a morte, a graça e a maldição — escolhestes a vida." Esta é também a nossa escolha.